Carlos Beorlegui

Historia del pensamiento filosófico latinoamericano

Una búsqueda incesante de la identidad

Tercera edición



This page intentionally left blank

Historia del pensamiento filosófico latinoamericano

Una búsqueda incesante de la identidad

This page intentionally left blank

Carlos Beorlegui

Historia del pensamiento filosófico latinoamericano

Una búsqueda incesante de la identidad

Tercera edición

2010
Universidad de Deusto
Bilbao

Serie Filosofía, vol. 34



Apartado 1 - 48080 Bilbao
e-mail: publicaciones@deusto.es

ISBN: 978-84-9830-678-1



A mis alumnos/as de filosofía de la UCA
«José Simeón Cañas» de San Salvador

This page intentionally left blank

Indice

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1



© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Prólogo a la segunda edición

Es una satisfacción poder presentar la segunda edición de *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano,* por cuanto significa que su contenido ha interesado a un amplio abanico de lectores, tanto españoles como iberoamericanos, que en tiempo relativamente corto han agotado la primera edición. Desde que un libro sale de las manos del autor, su trayectoria y destino se hacen autónomos y se convierten en un enigma. Nadie puede estar seguro de si será aceptado y valorado, o, por el contrario, ignorado y menospreciado.

Una obra como la presente, en la que se estudia un abanico tan amplio de épocas, nacionalidades y autores, no puede por menos que estar amenazada por múltiples limitaciones, y ser motejada con razón de representar un acercamiento parcial y subjetivo. Es algo inevitable, y este libro no se libra de ello. Muchas de tales limitaciones ya las expresaba en la introducción a la primera edición, y otras las he ido experimentando con posterioridad, a veces a través de los acertados comentarios de lectores y amigos. Con todo, tengo que reconocer agradecido que, desde el primer momento de su aparición en público, la gran mayoría de los comentarios que me han ido llegando, no han dejado de ser altamente positivos. No han faltado también comentarios negativos (algunos incluso agrios), y silencios significativos. Un libro es un modo de acercarse a la realidad, que suscita y supone, a su vez, una clara invitación al diálogo y a la discrepancia.

Cuando se afronta una segunda edición, parecería obligado proceder a corregir los fallos y limitaciones de las que se ha sido consciente. Pero, si uno se pusiera a realizar a fondo dicha tarea, tendría que acometer un trabajo que se me antoja excesivo, y en gran medida innecesario. Me refiero a la posibilidad de rehacer el estudio de alguno de los

autores insuficientemente tratados, o introducir la referencia a ciertos pensadores olvidados o postergados. Pero no sabría manejar adecuadamente el criterio delimitador de cara a la selección de tales autores postergados. Ninguna obra es perfecta, y todas están viciadas por su inevitable parcialidad perspectivística. Es tarea de otros realizar una obra paralela desde presupuestos y puntos de vista diferentes y complementarios.

Lo que no se podía demorar era la corrección de los errores tipográficos (y algunos otros de mayor calado), también inevitables y nunca subsanados del todo. Me he limitado a esta mínima aportación de cara a presentar de nuevo la obra a la reimpresión. No he querido tampoco acometer la tarea de completar la bibliografía de cada capítulo, dada la cada vez más abundante multitud de entradas que voy descubriendo y recolectando. Esta sí que constituye una tarea interminable, cuyo cumplimiento progresivo debe quedar en manos de los especialistas en bibliografía latinoamericana.

No me queda más que reiterar mi agradecimiento a quienes han apoyado mi trabajo desde el primer momento, a quienes lo han valorado tan positivamente en recensiones y comentarios escritos, y a Javier Torres Ripa, por sus reiterados y atinados esfuerzos en su labor editora y difusora. Si las sucesivas ediciones de esta obra siguen sirviendo para que el pensamiento filosófico latinoamericano sea cada vez más conocido y valorado, tengo que volver a repetir que se habrá cumplido el objetivo fundamental que ha empujado desde el principio mi empeño por escribirla.

Introducción

La filosofía latinoamericana ha sido objeto de estudio desde múltiples puntos de vista. De ahí que la bibliografía existente tenga dimensiones casi enciclopédicas. Existen variadas monografías, y un número incontable de artículos, sobre muchos de los filósofos o pensadores que Latinoamérica ha producido, así como sobre diversas épocas históricas (la época de la Colonia, el s. XIX, diversos grupos generacionales del s. XX, etc.), o historias de la filosofía de los países más potentes culturalmente hablando, como México, Argentina, Perú, Chile, etc. Tendremos ocasión, a lo largo de este libro, de hacer referencia a esta amplia gama de estudios tan diversos. Pero no existe todavía ninguna obra que se dedique, de forma amplia y pormenorizada, a presentar lo más destacable del pensamiento filosófico latinoamericano en todas sus épocas históricas y en todas sus nacionalidades. Esta constatación ha sido una de las razones que me animó a emprender este trabajo que presento ahora al lector latinoamericano y español.

Es el resultado de un largo y costoso trabajo que me ha mantenido ocupado durante varios años de mi estancia, no permanente, en suelo americano; en concreto, en El Salvador. La verdad es que cuando comencé a interesarme por el pensamiento filosófico hispanoamericano, no me imaginé que escribir una historia sobre el mismo representaría un proceso tan difícil y tan laborioso. Por eso, he tenido que armarme de todo mi valor y paciencia para poder concluirlo. En muchos momentos me han acometido tentaciones y deseos de abandonarlo, y sólo por el ánimo y empuje de algunos amigos más cercanos, así como por el convencimiento de que puede ser un trabajo útil a muchas personas, he continuado en este empeño hasta darlo por concluido.

Mi primer contacto físico con Latinoamérica, y en concreto con la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA) de San Salva-

dor (El Salvador), se produjo en agosto de 1993. Pero ya con anterioridad a esta fecha había conectado con el tema latinoamericano a través de mis estudios sobre el filósofo hispano-venezolano exilado J.D. García Bacca, estudios que culminaron en mi tesis doctoral en filosofía[1], y de mi relación personal con Ignacio Ellacuría, de quien fui alumno en dos cursos de verano organizados por la Universidad de Cantabria (Laredo), durante los veranos de 1985 y 1986[2]. Nunca imaginé que años más tarde estaría vinculado a la UCA de El Salvador de manera tan directa y continuada. Pero el asesinato de Ignacio Ellacuría el 16 de noviembre de 1989 abrió el camino a una oleada de solidaridad y de colaboración académica de muchas universidades y profesores españoles y americanos, quienes llegaron desde entonces para impartir cursos académicos en todas la facultades de la UCA. En agosto de 1993 accedí a la amable invitación del Decano de Filosofía, Héctor Samour, a impartir un curso sobre filosofía española contemporánea, invitación que me venía haciendo desde dos años antes, pero por diversos motivos no pude complacerle más que dos años más tarde. Desde entonces, he podido viajar a El Salvador y colaborar todos los años hasta el presente en el programa del Doctorado en Filosofía Iberoamericana de la UCA, impartido desde 1996.

Desde mi primera estancia en El Salvador me sentí muy interesado por la filosofía de la liberación, y en especial por el pensamiento de Ignacio Ellacuría y de Enrique Dussel, ocupando más mi atención si cabe la obra del filósofo argentino. Y, a través de la filosofía de la liberación, impulsado y animado por sus esfuerzos en reinterpretar la historia y el pensamiento hispanoamericano en su conjunto, he ido interesándome y estudiando el pensamiento de los dos últimos siglos posteriores a la emancipación política, para posteriormente retroceder hasta la época de la Colonia, y luego, al pensamiento indígena pre-colombino. Fruto de mi primer interés por el pensamiento filosófico hispanoamericano han sido diversos cursos en la UCA sobre la filosofía de la liberación y sobre la historia del pensamiento hispanoamericano en su totalidad. Incluso he tenido ocasión de impartir al mismo tiempo varios cursos de doctorado en la Universidad de Deusto sobre la filosofía de E. Dussel, la de E. Lévinas, y sobre la influencia del filósofo

---

[1] *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1983.

[2] En el verano de 1885, el tema del curso fue el manuscrito de Zubriri, «Estructura dinámica de la realidad» (curso privado de Zubiri de 1968), que luego fue publicado con ese mismo título, con la presentación de Diego Gracia (Madrid, Fundación Xabier Zubiri/Alianza Editorial, 1989). El segundo curso, impartido el verano de 1986, se tituló «El sujeto de la historia», llevado a cabo con materiales del propio I. Ellacuría, como parte integrante del libro que estaba preparando, y que tras su muerte se editó con el título de *Filosofía de la realidad histórica, San Salvador*, UCA, 1990/Madrid, Trotta, 1991.

lituano-francés en algunos filósofos de la liberación latinoamericana, sobre todo en Dussel y Scannone.

En todos estos cursos he tenido ocasión de constatar que el pensamiento filosófico latinoamericano se conoce muy poco; pero no sólo en Europa (lo cual no pasa de ser un fenómeno comprensible), sino entre los propios latinoamericanos, y se valora todavía menos. Y no me refiero sólo a la gente no cultivada o a los no especialistas en filosofía, sino también a quienes incluso son profesionales de la filosofía. Estos profesionales conocen mucho mejor la historia de la filosofía europea y norteamericana que la hispanoamericana, por lo que esta materia la mayoría de las veces resulta una perfecta desconocida, por no sabida y por innecesaria. Esta constatación, además del progresivo interés que me fue envolviendo el propio tema a medida que iba conociendo mejor a los múltiples autores latinoamericanos y sus obras, me empujó inevitablemente a estudiar más a fondo la filosofía hispanoamericana y posteriormente a animarme a escribir un breve manual introductorio que contribuyera a su mejor conocimiento.

La idea primera que me formé pretendía que el manual no tuviera más pretensiones que servir de introducción a la historia de las ideas y del pensamiento filosófico hispanoamericano, y junto a ello de acicate para acercarse con interés al mismo por parte de quienes debieran conocerlo y valorarlo más. No se puede exigir a un trabajo como éste el rigor y la amplitud que cabría pedir a quien fuera especialista de todas la épocas y de todos los autores sobre los que trata. Es una mera introducción para estudiantes y para quienes tengan un interés por adentrarse en esta apasionante historia de la cultura hispanoamericana en la obsesiva búsqueda de su identidad, así como en la tarea de hallar el protagonismo que le corresponde en el entorno del diálogo de las múltiples culturas planetarias. Quienes busquen una mayor profundidad y especialización, pueden echar mano de la abundante, pero no exhaustiva, bibliografía existente (parte de la cual se irá presentando en el libro) sobre el conjunto de épocas y autores.

Por eso el subtítulo que he considerado más adecuado para expresar en su conjunto esta historia es precisamente UNA BUSQUEDA INCESANTE DE LA IDENTIDAD, en la medida en que considero que ese empeño es el que empuja en gran medida a los pensadores iberoamericanos más significativos, incluso antes de la emancipación política de España y Portugal. Al menos así ha sido en los pensadores que forman parte de la tendencia americanista, la que he seguido con más atención. La obsesión de los más interesantes pensadores iberoamericanos ha sido siempre encontrar su identidad y su lugar en el mundo de la cultura universal, especialmente tras desgajarse políticamente de la Colonia española, intentando lo que los intelectuales de la generación romántica denominaron la «segunda emancipación». Esta identidad añorada y perseguida no siempre se entendió de modo convincente y adecuado para

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

quienes miramos las cosas desde la óptica del siglo XXI, pero no cabe duda que constituyó un acicate de reflexión persistente y profundo, responsable de las mejores páginas de pensamiento de la historia cultural iberoamericana.

La función de la historia es discriminar entre unos datos y otros. Sería imposible hacer referencia a todos los autores, obras y acontecimientos. Como he señalado, la primera y más importante selección la he realizado desde la óptica de primar la línea americanista, dejando en un segundo término a los autores y obras que no se han escrito desde este horizonte teórico. Pero también dentro de la óptica americanista, como es lógico, me he ceñido a los autores que he considerado más significativos. Se trata, sin duda, de una elección muy limitada que más de un lector juzgará seguramente insuficiente. Pero es inevitable estas discrepancias y diferencias. Sin duda no están todos los que son, aunque sí puedo decir que son todos los que están. Sólo se podrán evitar las ausencias cuando se realice una obra conjunta por un equipo de especialistas, que no tengan limitado el espacio en el que plasmar la historia a que nos estamos refiriendo.

En el primer capítulo he tenido que lidiar inevitablemente con una serie de cuestiones metodológicas y de fondo que se plantean siempre a la hora de enfrentarse con la filosofía latinoamericana, o con cualquier otra de las historias filosóficas no hegemónicas. La primera cuestión que hay que plantearse es si existe el pretendido objeto del libro, esto es, la filosofía latinoamericana. ¿Existe algo así como la *filosofía latinoamericana*? ¿Existen las llamadas *filosofías nacionales o regionales*? ¿No es la *filosofía* un género intelectual universal, nacido en Grecia con unos rasgos ya bien definidos, a los que tienen que atenerse los que quieran aspirar al título de filósofos? ¿No tendríamos que limitarnos a hablar, como mucho, de filosofía *en Latinoamérica*, como podríamos hablar de la filosofía que se ha cultivado en otras partes o nacionalidades del mundo? Y junto a esta cuestión están otras muy cercanas. ¿Han existido filósofos latinoamericanos? Esos filósofos en los que estamos pensando, ¿son realmente *filósofos* o simples *pensadores*? ¿Tienen la categoría suficiente como para figurar en una historia de la filosofía, aunque sea regional?

Estas cuestiones no son propias, como digo, sólo del ámbito latinoamericano, sino que se suscitaron también dentro del ámbito español, llegándose a pensar y a defender que la idiosincrasia de la cultura española no estaba dotada para la filosofía, sino a lo más para la literatura o el ensayo filosófico. De ahí que, cuando se opta por reemplazar filosofía por *pensamiento,* parezca más bien como un ejercicio vergonzante, un mal menor encaminado a rescatar y a valorar a personajes menores ante la falta de *filósofos de raza*. Nuestra opción por la expresión *pensamiento filosófico* se ha debido a la necesidad de no limitar nuestra historia, ni el elenco de personajes que presentamos en ella, al reducido número de filósofos en senti-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

do estricto, puesto que la problemática intelectual que se ha ido suscitando a lo largo de la historia latinoamericana exigía tener en cuenta a intelectuales no tenidos estrictamente por filósofos, pero a quienes había que considerar como fundamentales para conocer los avatares de la cultura latinoamericana. Al margen de que el mismo estudio de la historia latinoamericana nos lleva directamente a plantearnos la decisiva cuestión de qué entendemos por filosofía. Si algo nos muestra esta historia del pensamiento filosófico latinoamericano, entre otras cosas, es la necesidad de superar el eurocentrismo en todas sus facetas, entre ellas el eurocentrismo filosófico. La filosofía se dice, se debe decir, de muchas maneras, una de ellas, y no en último lugar, es la filosofía al modo latinoamericano. No es baladí afirmar que una de las aportaciones más valiosas de la filosofía latinoamericana a la reflexión de la filosofía universal es preguntarse por la identidad de la *razón latinoamericana*, como un modo más, plenamente legítimo, de expresión contemporánea de la puesta en cuestión de la *Razón filosófica* sin más.

Pero no sólo tenemos que plantearnos, e intentar resolver, este problema (y hay que considerar que se trata de un problema radical), sino que junto a él se tiene que acometer la tarea de dilucidar el sentido del adjetivo *latinoamericano/a. Los cien nombres de América* es el título significativo de la obra del chileno Rojas Mix[3], al que recurriremos en diferentes ocasiones dentro de nuestro libro. Entre esos cien nombres tenemos parece que tenemos que elegir el más adecuado. El problema del nombre no es una cuestión baladí en América. ¿Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica, Nuestra América, América sin más, …? Cada uno de estos nombres posee un contenido semántico muy específico y un proyecto político y cultural muy determinado. Reconozco que he utilizado en el libro de modo a veces indistinto unos nombres y otros. No me gusta demasiado el nombre de Latinoamérica, por las connotaciones que posee en su nacimiento hacia un cierto imperialismo francés, aunque es el que hoy día parece que ha triunfado y se ha impuesto de modo rotundo. Me parece más adecuado el de Iberoamérica, abarcando los países de lengua española y portuguesa. Pero es el propio sujeto cultural el que tiene que decidir con qué nombre quiere designarse.

La cuestión sobre el contenido y significado de la filosofía nos lleva también al problema de dónde situar el origen de esta historia en el ámbito latinoamericano. Desde un modo muy restrictivo, quizás tendríamos que remitirnos sólo al siglo XX, momento en el que para los filósofos de estricta observancia podríamos hablar exclusivamente de presencia filosófica en el ámbito americano. Ahora bien, abriendo un tanto la mano, podríamos

[3] Barcelona, Lumen, 1991.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

extender esta historia de la filosofía, como muchos así lo hacen, a los dos siglos de emancipación política, dejando de lado los siglos de la Colonia española y portuguesa, supuestamente ocupados por una filosofía medieval y mimética de lo que se hacía en la Península Ibérica. Yo he querido dejarme llevar por un criterio más amplio y abarcar tanto los siglos de la Colonia como también la época pre-colombina, presentando, en un capítulo previo y autónomo, una síntesis de las cosmovisiones indígenas más significativas, y recogiendo las investigaciones acerca de la presencia de un cierto pensamiento pre-filosófico en algunas de ellas.

He recogido también la problemática sobre la periodización más adecuada para historiar la filosofía en Latinoamérica. Creo que no existe un criterio único capaz de abarcar todo el horizonte histórico, por lo que hemos compaginado diversos criterios. Si en la etapa pre-colombina la unidad histórica ha sido cada cultura, y la etapa colonial la he estudiado unitariamente, el siglo XIX lo he dividido en dos partes bien diferenciadas, aunque unidas inevitablemente: el pensamiento de los líderes de la emancipación y el romanticismo, en la primera mitad, y la segunda, dominada por el krausismo y el positivismo. Para el siglo XX he seguido el criterio de oleadas o sucesiones generacionales, a pesar de que era plenamente consciente del riesgo de encorsetamiento a que con este sistema podía someter a varios de los autores y escuelas filosóficas de esos momentos históricos. Pero la ventaja de la claridad y sistematicidad del sistema generacional ha predominado por encima de los inconvenientes. No sé si he acertado.

Y a la hora de ir desgranando los diversos capítulos de esta historia, tengo que hacer referencia a una opción, no inevitable pero sí legítima, que ha guiado mis esfuerzos. El abanico de pensadores es tan amplio y tan variado que en todo momento era inevitable optar por unos en perjuicio de otros. Pero hay una opción clave que ha guiado todo el estudio: he dado preeminencia sobre todo a la línea de pensamiento que se ha solido llamar *americanista*, esto es, la que entiende el filosofar como un ejercicio de reflexión que abarca necesariamente la propia circunstancia del filosofar, y por tanto se preocupa de la identidad de lo latinoamericano y de los rasgos de una filosofía propiamente americana o latinoamericana. Del resto de las corrientes filosóficas hago una mención mucho más superficial y de pasada. Las dimensiones del libro (por otro lado, más amplio de lo que había pensado en un principio) no me permitía detenerme en todas las escuelas filosóficas que se han cultivado en tierra iberoamericana. La bibliografía que se aporta al final de cada capítulo podrá orientar el interés y el estudio hacia las diversas corrientes y autores postergados.

El capítulo segundo está dedicado a presentar, muy sintéticamente, las cosmovisiones indígenas hasta el momento del encuentro o choque con la presencia de los conquistadores europeos. Junto a la descripción de sus

principales elementos cosmovisionales, hago también referencia, como ya lo he indicado, a las tesis de algunos investigadores acerca de indicios de reflexión pre-filosófica en algunas de ellas, sobre todo en la cultura náhuatl, según las tesis defendidas por el antropólogo mexicano León-Portilla[4].

En el capítulo tercero he realizado un recorrido y balance de la filosofía durante la presencia de la dominación española y portuguesa, desde la implantación de las primeras universidades y centros superiores de estudio hasta la aparición de los primeros profesores de filosofía autóctonos, quienes irán pasando de un repetir la filosofía escolástica traída de la Península Ibérica a generar un pensamiento más original y autónomo, que progresivamente se abriría a la modernización ilustrada y serviría de suelo teórico de los intentos posteriores que trajeron la emancipación política y cultural. Por eso, si tuviéramos que señalar los rasgos más significativos con los que podríamos caracterizar a los filósofos de la última fase de la época colonial, tendríamos que señalar con J.D. García Bacca, estos dos rasgos: la conciencia de América y la conciencia de la libertad.

Con la independencia política, los intelectuales más valiosos y conscientes se orientarán sin miedo hacia la emancipación cultural, como el ideal y objeto a perseguir para conseguir la segunda independencia. Es el momento en que se abomina, excepto en contados y significativos casos (tal es el caso, entre otros, de Andrés Bello), de la tradición cultural española y se busca imitar a las naciones europeas más avanzadas e ilustradas: sobre todo Francia e Inglaterra. Es en este momento cuando surge, a través de la reflexión pionera del argentino Juan Bautista Alberdi, la inquietud por una *filosofía americana* auténtica, convirtiéndose este primer intento en una referencia permanente para muchos intelectuales de generaciones posteriores. En el capítulo cuarto me he detenido en presentar los contenidos filosóficos más destacados de la primera mitad del siglo XIX, dedicando el capítulo quinto a la segunda mitad del mismo siglo. Así, si en la primera mitad del siglo predomina la tendencia romántica que persigue la búsqueda de la identidad y de la autenticidad del conjunto de pueblos emancipados, en la segunda mitad del siglo se produce el progresivo asentamiento de dos corrientes filosóficas hegemónicas, el krausismo y el positivismo, sobre todo del positivismo, primero en su versión francesa (Comte) y después inglesa (Spencer y Stuart Mill).

Pero el predominio del positivismo entrará en crisis a finales del siglo, e irá desapareciendo paulatinamente a lo largo de las dos primeras décadas del XX. Con el inicio de siglo se produce una fuerte y beligerante inversión

[4] Cfr. LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1986 (8.ª ed.).

de tendencias intelectuales, puesto que se va dejando de considerar lo anglosajón, y el estilo de vida estadounidense, como el modelo ideal a imitar, para volver la mirada a la recuperación de lo más valioso de la herencia hispana. No en vano se había producido en 1898 la guerra de los USA con España, y la explicitación con ello del afán imperialista del gigante del Norte. Si uno de los ideólogos de este cambio de orientación es el cubano José Martí, hombre todavía del s. XIX pero auténtico precursor de las ideas más valiosas del siglo posterior, el uruguayo J. Rodó, con su obra *Ariel*, se convertirá en uno de los líderes y portaestandartes más reconocidos de esta tendencia, aportando los rasgos más significativos de esta generación del cambio de siglo, a la que he dedicado el capítulo sexto.

El empeño de superar el positivismo y sus valores fue continuado por la generación de 1915, entre cuyos representantes más eximios se hallan los mexicanos Antonio Caso y José Vasconcelos, así como el peruano José Carlos Mariátegui. Pero si uno de los contenidos del pensamiento de esta generación (a la que he dedicado el capítulo séptimo) es todavía el ajuste de cuentas con el positivismo, la generación posterior, la denominada de los *forjadores* (contenido del capítulo octavo), se centrará ya más claramente en asimilar lo más significativo de la historia de la filosofía europea con objeto de llegar a una *normalización* de la filosofía en el ámbito latinoamericano. Es el objetivo que se proponen el argentino Francisco Romero y el mexicano Samuel Ramos, tarea en la que colaboraron de modo muy significativo los exiliados españoles llegados por esos años a diversas naciones hispanoamericanas, sobre todo a México, y entre los que destacan José Gaos y Juan David García Bacca.

Esta labor normalizadora, que llevaba consigo una renovada toma de conciencia histórica de lo que había significado la reflexión filosófica en la historia hispanoamericana, la continuarán los discípulos de los *forjadores*, entre quienes destacan el mexicano Leopoldo Zea, los peruanos Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada, y el argentino Arturo Andrés Roig. Aunque sus planteamientos fueron encontrados y divergentes, como queda expresado en el capítulo noveno, sus reflexiones sirvieron de referencia y orientación a la generación siguiente, la originadora de la *filosofía de la liberación*.

Esta generación, a la que he dedicado el capítulo décimo, constituye posiblemente la más brillante y original, junto con la anterior, de toda la historia latinoamericana. Surgida al calor de un momento histórico clave: la toma de conciencia colectiva de la situación de dependencia del continente iberoamericano, tratan de construir un pensamiento que se autointerpreta como el momento teórico de un empeño político de liberación. Según ellos, el filósofo se convierte en alguien que escucha el ansia liberadora del pueblo y le acompaña en su empeño de llevar a la práctica tal ideal libera-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

dor. Pero, como veremos a lo largo del capítulo décimo, no todos los integrantes de esta corriente de pensamiento entenderán esta filosofía de la misma manera, advirtiéndose entre ellos diferentes sectores y escuelas dentro de la misma, en función del suelo filosófico en el que apoyan su pensamiento, el sujeto y el objeto de su filosofar, y el enfoque metodológico desde el que elaboran sus planteamientos teóricos.

Esta disparidad de concepciones dentro de la filosofía de la liberación ha llevado a sus diversos integrantes a experimentar rápidas evoluciones dentro de cada una de las diferentes facciones, así como a ser criticada la filosofía de la liberación como insuficiente o superada ya a finales del siglo, tanto desde posiciones internas, como también y sobre todo desde planteamientos foráneos. Por eso, tras las filosofías de la liberación presento una serie de corrientes filosóficas (sobre todo la postmodernidad y la postcolonialidad) que, desde las últimas décadas del siglo XX, pretenden disputar a la filosofía de la liberación su carácter hegemónico dentro del panorama filosófico latinoamericano. En el capítulo once, el último de esta historia, me he detenido en analizar la evolución interna de la filosofía de la liberación, así como en analizar las propuestas de la filosofía de la postmodernidad y de la postcolonialidad, últimos paradigmas culturales con peso desde los que se pretende en la actualidad interpretar la situación sociocultural de la América hispana.

La bibliografía existente sobre todos estos temas es tan amplia y variada que es prácticamente imposible (además de ser una tarea innecesaria) pretender traerla aquí a colación en su integridad para completar este trabajo. Sólo la recopilación de la misma sería suficiente como para abarcar varios volúmenes más amplios que el presente libro. Por eso, al mismo tiempo que indicamos en el primer capítulo las fuentes bibliográficas más importantes sobre el tema, nos hemos limitado a situar al final de cada capítulo las obras que hemos citado en cada uno redondeándolas con algunas otras más significativas. Creo que es suficiente para el objetivo que aquí me he propuesto.

Como puede verse, el panorama que he querido abarcar es suficientemente amplio y complejo como para acobardar a cualquiera. De ahí que no pueda por menos que presentar el trabajo con inmensa humildad, consciente de que los defectos que encontrarán los lectores críticos del mismo serán interminables. Pero también soy consciente de que ninguna obra es perfecta, y que es imposible llevar a cabo un intento como éste sin dejar muchos huecos y fallar en muchos aspectos. El trabajo ideal, y que está todavía por hacerse, sería el realizado por un equipo conjuntado de especialistas en los diversos autores, épocas y nacionalidades, ocupando dicho trabajo una amplia colección de volúmenes. Pero, mientras ese trabajo no se realiza, considero que tiene que suplirse con un trabajo más de primera mano como es

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

el que ahora presento. De ahí que la carencia de una obra como ésta era razón más que suficiente como para intentar llevarla a cabo. Podrá servir, y esa es nuestra fundamental intención, para un primer acercamiento global a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, que considero, como ya he indicado más arriba, insuficientemente conocido e injustamente minusvalorado. Si consigue en parte este objetivo, habré considerado que mis múltiples esfuerzos no habrán sido en balde y habrán merecido la pena.

Pero no puedo por menos que referirme a una larga lista de personas a las que debo mi más sincero agradecimientos. He reconocido al principio que ha habido muchos momentos en los que el cansancio y la duda de la utilidad de un trabajo como éste me han rondado y estado a punto de vencerme. Y así habría sido de no haber mediado el ánimo y el aliento de muchos compañeros y discípulos, que en todo momento consideraron y me hicieron ver que una obra como ésta era necesaria y suficientemente útil como para llegar hasta el final. Por eso, no puedo por menos que expresar mi agradecimiento a quienes en toda esta trayectoria me han alentado y animado, como es el caso de compañeros de la UCA de S. Salvador: H. Samour, Sajid Herrera, Carlos Molina, Hermann Feussier, Erasmo Ayala, Aida Sánchez, Guillermo Padilla, Ricardo Rivera, Carlos Lecaros (a quien le debo un especial agradecimiento por sus aportes sobre materiales peruanos) y un amplio número de alumnos/as de los diversos cursos que sobre esta temática he impartido, tanto en la UCA de El Salvador como en la Universidad de Deusto (Bilbao). También quiero expresar mi agradecimiento, por su ánimo y aliento a continuar mi esfuerzo, a mis colegas y amigos José María Mardones (C.S.I.C., Madrid), Raúl Fornet-Betancourt (Aachen, Alemania), José Luis Gómez-Martínez (Georgia University, USA), Carmen Bohórquez (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela) y Antonio Jiménez (Complutense, Madrid). Es también digno de un reconocimiento especial mi amigo y colega Eduardo Martín (Universidad de Deusto), auténtico experto en tratamiento informático de textos, paciente siempre a la hora de ayudarme en momentos difíciles y engorrosos, cuando la técnica se complica demasiado. Sin el impulso y ánimo de todos ellos seguramente este trabajo no habría llegado a su final. Habría tirado la toalla en múltiples ocasiones.

Bilbao, enero de 2004

Capítulo 1

El problema de la identidad y autenticidad del pensamiento[1] filosófico latinoamericano

1. EL PROBLEMA DE LAS FILOSOFIAS NACIONALES/ REGIONALES

Cuando se pretende iniciar la labor de hablar sobre la filosofía latinoamericana, el cúmulo de preguntas que se le presentan delante es muy amplio: ¿Es legítimo hablar de filosofías *nacionales* o *regionales*? ¿Existe una *filosofía latinoamericana*? ¿Qué características tiene o ha tenido esa supuesta filosofía latinoamericana? ¿Ha habido en Latinoamérica algún filósofo, o filósofos, suficientemente representativo(s) como para que pueda constar en una historia de filosofía? ¿Qué es *filosofía*, para poder utilizar esa definición como muestra comparativa dentro del ámbito cultural latinoamericano, y decidir si ha habido o no filósofos y filosofía latinoamericana?… Y podríamos seguir con la lista de interrogantes.

Eso no parece ocurrir con las naciones más representativas del entorno de la Europa occidental. A nadie se le ocurre plantear la pregunta sobre la identidad y la valía de filosofías como la alemana, inglesa o francesa, o también la griega o latina (romana). Se da por hecho que tienen peso específico y representantes suficientes y de talla reconocida como para configurar una historia del pensamiento filosófico de los países anteriormente nombrados. De alguna forma, su historia filosófica

[1] Preferimos hablar más de «pensamiento filosófico» que de «filosofía» sin más, dado que la primera expresión tiene un contenido más amplio y más adecuado al enfoque que queremos dar a nuestro escrito, como más adelante tendremos ocasión de explicitar.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

viene a convertirse en la historia de la filosofía. Sus pensadores son los representantes de la filosofía de toda la humanidad. Se da por hecho también que la filosofía es un modo de pensar y de entender el mundo, originado en Grecia unos seis siglos antes de Jesucristo, continuado en el ámbito de la cultura romana y más adelante en las diferentes naciones de Europa Occidental, herederas de la latinidad, hasta el siglo XX.

En el resto de los demás ámbitos culturales, si se quiere hacer filosofía, parece que no queda otra solución que hacerlo imitando a la filosofía europea. De modo que cuando se plantea la cuestión por el contenido, la autenticidad o la valía de la filosofía de otros ámbitos culturales distintos y distantes de Europa, tiene que hacerse en comparación con el parámetro europeo. El mismo problema se ha planteado en relación al caso de la filosofía española, su existencia, su autenticidad y sus señas de identidad[2].

Ahora bien, este modo eurocéntrico de ver las cosas ha sido repetidas veces criticado, desde diferentes puntos de vista, desde diferentes culturas que podríamos denominar «periféricas» a la filosofía, y durante la última mitad del s. XX de modo especial desde Latinoamérica, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de estas páginas.

Cuando se aborda este tema de las filosofía nacionales o regionales, suelen aparecer tres posturas fundamentales[3]: postura universalista, postura nacionalista y postura intermedia o perspectivística[4].

a) La postura *universalista* defiende que no hay más que una filosofía para todas las culturas, negando rotundamente la existencia de las filosofías «nacionales». Para esta postura, es tan absurdo

---

[2] Cfr. ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, 5 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1973-1991. Es sobre todo en el primer volumen donde Abellán se plantea estos problemas introductorios, que valen perfectamente para el caso latinoaamericano. Cfr. también ABELLÁN, J.L., «El problema de las historias "nacionales" de la filosofía y la Historia de la Filosofía Española»; CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, «El papel de la Historia de la filosofía en el conjunto de los estudios filosóficos históricos», y PINTOR RAMOS, A., «Historia de la Filosofía Española: algunos problemas teóricos», todos estos trabajos en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española (Teoría-Docencia-Investigación)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, pp. 15-26, 27-35 y 37-82 respect.; BEORLEGUI, Carlos, «El problema de las filosofías nacionales», *Información Filosófica* (Revista Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas: Revista digital, www.philosophica.org/if), II (2003), n.ª 1, 5-22. Cfr. el número monográfico sobre «filosofías nacionales» de *Anais de Filosofia* (Rev. Brasileña), 1994, n.º 1, julio.

[3] Sigo aquí a ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, *o.c.*, vol. 1.º, pp. 29 y ss.

[4] Cfr. MIRÓ QUESADA, Francisco, «Universalismo y latinoamericanismo», *Isegoría*, 1998, n.º 18, 61-78; VILLORO, Luis, «¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?», *Isegoría,* 1998, n.º 18, 53-60.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

hablar de filosofía latinoamericana o española como defender la existencia de matemáticas, o física, alemanas o chinas. La filosofía, como cualquier otro saber, no tiene patria y debe entenderse y ejercitarse de la misma forma en cualquier región del planeta.

b) La postura *nacionalista*, en cambio, considera legítimo y válido hablar de «filosofías nacionales», basándose en la supuesta existencia de caracteres o «espíritus nacionales» (el *Volksgeist* de los románticos alemanes)[5], que se expresan en filosofías y cosmovisiones específicas.

c) La postura *intermedia* o *perspectivística/circunstancialista* entiende que, aunque los problemas filosóficos responden a preguntas y respuestas universales, también es cierto que tales planteamientos interrogativos, con sus correspondientes soluciones, poseen una apoyatura circunstanciada y epocal. Pero se distingue de la segunda respuesta en negar el carácter esencialista e inamovible de los diferentes puntos de vista perspectivísticos.

En el ámbito latinoamericano se han dado, como tendremos ocasión de comprobarlo a lo largo de este libro, autores que han defendido cada una de las tres posturas, centrándose la discusión sobre todo entre las posturas que Francisco Miró Quesada denomina *universalismo* y *latinoamericanismo*[6], aunque esta segunda postura se ha entendido también de múltiples formas. Pero en este momento los autores más significativos del entorno latinoamericano se sitúan en la postura intermedia, que tiende a evitar las dos posturas extremas, que Luis Villoro, remedando a J. Ortega y Gasset, denomina *ensimismamiento* y *alteración*[7]. Los filósofos universalistas estarían representando la postura *alterada* de entender la tarea de filosofar como un imitar lo que hacen otros (*alteración*), los filósofos clásicos de la historia de la filosofía occidental. La postura contraria, la nacionalista extrema, se encerraría en un *ensimismamiento* narcisista y empobrecedor. La postura intermedia y sintética es la que, lejos de encerrarse en sí misma, se abre a la perspectiva foránea, universalista, para cobrar en ese movimiento conciencia de sí, y entenderse y constituirse en el diálogo de culturas y de puntos de vista complementarios. De ese modo, esta postura intermedia y sintética vendría a ser, en opinión de Villoro, un fructífero *parasimismamiento*.

---

5 Cfr. ABELLÁN, J.L., *o.c.*, pp. 30, y 60 y ss.
6 Cfr. «Universalismo y latinoamericanismo», *o.c.*
7 Cfr. VILLORO, Luis, «¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?», *o.c.*

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Cada vez, por tanto, somos más conscientes de que el ejercicio de pensar y de filosofar no es una actividad abstracta y desmundanizada, sino fruto de un modo situado de ver la realidad. Por tanto, como señala J. Gaos, «la filosofía no puede menos de realizarse en filosofías expresivas de la personalidad, no sólo étnica, sino hasta individual de sus respectivos autores»[8]. Y es que, sigue diciendo Gaos, «la filosofía resulta de la nacionalidad de sus autores, quizá incluso a pesar de ellos, sin más que ser filosofía, pero auténtica. Si españoles, mexicanos o argentinos hacen suficiente filosofía, sin más habrá filosofía española, mexicana, argentina, …»[9]. La justificación intelectual de este punto de vista la recibe el exiliado J. Gaos, y sus seguidores en el ámbito mexicano, de la teoría *perspectivística* de su maestro J. Ortega y Gasset. Para Ortega, «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo»[10]. Y si para Ortega tal circunstancia era la España de comienzos de siglo, para cualquier otro filósofo lo será su propio entorno cultural e histórico. Esto nos lleva a la conclusión, en palabras de J.L. Abellán, de que «la única forma de hacer filosofía es a través de las historias filosóficas nacionales, como modo de cumplir plenamente con nuestro destino, si es que (en palabras de Ortega) la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre»[11].

2. LAS DIFICULTADES EPISTEMOLOGICAS, MEDOTOLOGICAS E IDEOLOGICAS QUE CONLLEVA LA INVESTIGACION SOBRE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

La tarea de dar cuenta del pensamiento filosófico latinoamericano desde su propia perspectiva sociocultural, aun sin olvidar el entorno universal de fondo sino situándolo con ese telón de fondo, tiene que encarar varias cuestiones y dificultades inevitables como requisito previo.

Las tres tareas o dificultades serían las siguientes:

1) La delimitación de qué entendemos por *filosofía* y por filosofía *latinoamericana*. Es decir, nos debemos enfrentar con la pregunta sobre el ser de la filosofía, en general, y sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana.

[8] Gaos, J., *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, 1954, p. 351.
[9] Gaos, J., *Pensamiento de la lengua española*, México, 1945, p. 360.
[10] Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1914.
[11] Abellán, J. L., *o.c.*, pp. 35-36.

2) El problema de la *metodología* más adecuada a la investigación sobre el pensamiento filosófico latinoamericano.
3) Y, como un aspecto y concreción de la problemática anterior, ser consciente y esclarecer la cuestión sobre el sesgo *interesado e ideológico* que toda reflexión teórica, y por tanto también la historia, lleva consigo.

2.1. El problema del ser y de la autenticidad de la filosofía latinoamericana

2.1.1. *La cuestión del ser de la filosofía latinoamericana*

Todos los autores que se plantean esta cuestión, son conscientes de su intrincada complejidad. Su problematicidad proviene de varios frentes: el primero hace referencia a la definición misma de *filosofía*; el segundo se refiere al esclarecimiento de la cuestión acerca de si podemos hablar de filosofía *latinoamericana*; esto es, plantearse el tema de su existencia, de su ser o no ser; y, en tercer lugar, si respondemos a la cuestión anterior de modo afirmativo, nos tenemos que enfrentar a la tarea de indicar cuáles serían sus rasgos o caracteres específicos, esto es, su autenticidad. Si quisiéramos enfrentarnos de modo riguroso a la primera cuestión, tendríamos que hacer referencia a los principales momentos de la historia de la filosofía que, desde Kant, han puesto en entredicho el ser y el quehacer de la filosofía. Estamos inclinados a pensar, desde la distancia histórica, que la filosofía ha mantenido de forma monolítica la conciencia de su ser e identidad. Pero lo cierto es que no es así. En cada momento histórico se ha percibido la tarea filosófica, como no podía ser menos, de diferente manera. Kant constituye un momento clave en la crisis de identidad de la filosofía en cuanto metafísica[12]. Pero posteriormente son muchos los filósofos que han puesto en entredicho la tarea de filosofar, desde Nietzsche, hasta Heidegger, Ortega y Gasset, y los teóricos frankfurtianos. De tal modo que proliferan los trabajos confrontados con la cuestión «¿qué es filosofar?» o «¿para qué aún la filosofía?»[13]. Independientemente de cuál sea la respuesta a estas cuestiones, parece clara la consciencia de la crisis de identidad

[12] Cfr. KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 1938.
[13] Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable,* Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, cap. 4.º, «El estatuto epistemológico de la Antropología filosófica», pp. 215 y ss.; ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, *o.c.*, vols. 1.º, cap. 4.º, pp. 76 y ss.

que embarga a la filosofía en la actualidad, y la necesidad de entenderse de formas más amplias y plurales de las que hasta hace no mucho se había entendido.

Pero la crisis de identidad de la filosofía no sólo se ha generado desde el propio desarrollo interno de la misma, sino desde diferentes ciencias humanas, como la psicología, la antropología cultural o la sociología del conocimiento[14]. La constatación de estos puntos de vista es que la filosofía no es un saber que posee la seguridad del punto de vista *sub especie aeternitatis*, sino más bien *sub especie circunstantiarum* (Ortega). La filosofía es un saber situado, lastrado por las capas inconscientes de los individuos, y de las culturas y clases sociales desde las que se filosofa.

Esta falta de nitidez en la identidad de lo filosófico hace también que se prefiera en la actualidad, como creo haberlo dicho con antelación, utilizar el concepto más amplio de *pensamiento* que de *filosofía*. O también, utilizar la expresión más compleja de *pensamiento filosófico*[15]. Con esta estrategia se pretende referirse a un número más amplio de autores, que, si bien puede que en una historia estricta de la filosofía no tendrían cabida, representan un modo específico y auténtico de acercarse a la realidad y dar cuenta de ella. La verdad es que la filosofía se orienta de modo más estricto a plantearse, y tratar de responder, las preguntas fundamentales de la realidad y su fundamento, del ser y del sentido de la existencia humana, de la esencia de lo humano, etc. En cambio, el *pensamiento* hace referencia a un enfoque más general y menos estricto de estos problemas, constituyendo, como señala J.L. Abellán, «el momento de máxima conciencia intelectual que de sí adquieren determinadas culturas, grupos, clases sociales o individuos»[16]. Esto nos aboca a una concepción más abierta y plural de la filosofía, entendiendo que no existe *la* filosofía, sino *las* filosofías[17]. Y además, nos muestra la conveniencia de ampliar al ámbito del *pensamiento y* de las *ideas* las fronteras de nuestra atención a la hora de historiar la filosofía latinoamericana.

Aclarada esta primera dificultad, debemos enfrentarnos ahora con la cuestión de si existe una filosofía o pensamiento *latinoamericanos,* y

---

[14] Cfr. ABELLÁN, J.L., *o.c.*, pp. cit.: 76 y ss.

[15] Este es el punto de vista que utiliza J.L. Abellán para su *Historia crítica del pensamiento español*, *o.c.* Cfr. también, ABELLÁN, J.L. y MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *El pensamiento español, de Séneca a Zubiri*, Madrid, UNED, 1977.

[16] *O.c.*, p. 103.

[17] Cfr. GARCÍA BACCA, J.D., «Las flores y la Flor; la Filosofía y las filosofías», *Cuadernos Americanos*, 1944, n.º 1, 77-85.

qué entender por tales. No es una cuestión que sólo se haya planteado en la actualidad, sino que es una inquietud que ha tenido en vilo a ciertos pensadores latinoamericanos desde hace un par de siglos, desde el momento en que se consigue la independencia política de España y Portugal. Por esos años, hasta el propio Hegel se planteó el significado y la identidad cultural de Latinoamérica en el conjunto de las demás culturas[18].

Pero son sobre todo los propios pensadores latinoamericanos los que nos han dejado desde entonces de plantearse estas difíciles pero necesarias cuestiones. Y como ya lo hemos señalado anteriormente, estamos lejos de considerarlas ya suficientemente esclarecidas. Pero lo positivo, en este aspecto, es el hecho mismo de ser conscientes de la necesidad de plantearse estas cuestiones, como paso previo e introductorio al estudio acerca del pensamiento filosófico latinoamericano. En el planteamiento de esta cuestión, y en los intentos de solución, hay bastantes trabajos que pueden resultar provechosos. Vamos a hacer referencia aquí a las ideas de R.Fornet-Betancourt, L. Martínez Gómez y José Rubén Sanabria[19].

R. Fornet-Betancourt es uno de los autores que más ha reflexionado y escrito sobre este problema, y voy a seguirlo preferentemente. En su trabajo «La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico»[20], se plantea la cuestión de si podemos hablar de una *filosofía latinoamericana*. Esta pregunta plantea otras cuestiones colaterales importantes, que hay que desentrañar, antes de responder a la primera y básica.

La pretensión de este título (*filosofía latinoamericana*) se centra en afirmar que hay una «filosofía que está significativamente cualificada por la circunstancia histórico-cultural del subcontinente» (p. 52). Pero esto implica antes la necesidad de definir qué se entiende por *filosofía*, pues ya no se quiere practicar *filosofía sin más*, sino que se busca justamente la contextualización e inculturación de la reflexión filosófica.

---

[18] Cfr. HEGEL, G.W.F., «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichite» (1822-1831), en *Früher Schriften*. Werke I, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 218. Cfr. PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio, «Hegel y América», *Analogía filosófica*, 8 (1994), n.º 2, 119-138.

[19] Otros textos de interés son: ROIG, Arturo Andrés, «Interrogantes sobre el pensamiento filosófico», en ZEA, Leopoldo (Coord.), *América Latina en sus ideas*, México, S. XXI/París, UNESCO, 1986, 46-71; ABELLÁN, J.L., «Sobre la filosofía hispanoamericana», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del Seminario de Historia de la Filosofía Española*, II/1, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1980, pp. 143-154.

[20] *Diálogo Filosófico*, 5 (1989), I, enero-abril, 52-71. Cfr. también R. FORNET-BETANCOURT, «Balance y perspectivas del pensamiento latinoamericano en América y Europa», *Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1992, 397-408.

Y de este modo se hace cuestión de la universalidad de la filosofía; o mejor, se cuestiona la pretendida universalidad de las formas filosóficas sancionadas por la tradición occidental del pensamiento filosófico.

Con ello se realiza un distanciamiento del eurocentrismo filosófico como herencia tradicional, reclamando el derecho a determinar de nuevo la esencia, sentido y función de lo que pueda ser *filosofía*. Esta puesta en cuestión proviene de un horizonte cultural distinto, de una cultural más bien marginal, y, por tanto, sin incidencia en la historia de la filosofía. Desde el margen, desde el *afuera*, se logra acceder a la filosofía desde el reverso de su historia oficial, para juzgarla y reinterpretarla, haciendo plausible que sus categorías no son entidades desencarnadas, sino resultados ligados a una determinada vida cultural. Y su universalidad, parcial y restringida.

Pero esta operación le exige al latinoamericano el reencuentro con su propio suelo cultural, como criterio para discernir desde ese fondo el sentido de la filosofía en Latinoamérica (LA). El encuentro, pues, con la propia cultura se convierte en esencial y decisivo. Y, al mismo tiempo, supone el desenmascaramiento del eurocentrismo en filosofía y también la *de-construcción* de la historia de la filosofía desde la perspectiva eurocéntrica[21].

Advierte Fornet que con ello no se trata de una reacción anti-europea, pues no significa este modo de pensar ningún intento de desplazar el centro de la filosofía de Europa a LA, sino más bien criticar la formación de centros que se convierten en paradigmas únicos y exclusivos del filosofar. Más bien se trata de aceptar la existencia de una pluralidad de centros, con modos diversos de plantear y de responder los problemas y cuestiones de ultimidad. Cada cultura las responde de diferente forma. Hay que romper la hegemonía de un solo centro, para llegar a un diálogo intercultural, relativizando cada cultura, y reconociendo la legitimidad de los otros centros, ya que ninguna cultura puede responder por sí sola a todas las cuestiones filosóficas.

Esto implica un doble movimiento: la búsqueda de uno mismo, de la cultura propia, y la salida a los otros, para ser solidario con ellos. Por tanto, todo ello supone la búsqueda y explicitación del terreno o espacio apropiado para la realización auténtica del programa que contiene la filosofía latinoamericana. La cuestión de la filosofía latinoamericana se decide, pues, de antemano según sea el horizonte cultural desde donde se formule esta cuestión. Puede hacerse desde una perspectiva eurocéntrica,

[21] Cfr. también ARDILES, Osvaldo, «Bases para una de-construcción de la historia de la filosofía en América Indo-ibérica», *Nuevo Mundo*, 1 (1973), 5-24.

y en ese caso se trata de un capítulo de la filosofía sin más, o desde perspectivas más centradas en la *autenticidad* de LA.

Hay, por tanto, que preguntarse desde dónde se filosofa. Esto implica rechazar el eurocentrismo para encontrar lo que está *fuera* de sus categorías, y filosofar desde lo ajeno, lo otro, lo *bárbaro*[22]. Esto lleva implícito, pues, meternos con la cuestión de la relación entre filosofía y cultura en AL. Desde dentro es desde donde brota la pregunta y el enfoque correcto por la filosofía latinoamericana. Y desde aquí surge la inquietud por la autoctonía y la autonomía culturales del continente latinoamericano, en búsqueda de una expresión latinoamericana y propia. Todo esto supone que la formación o construcción de la filosofía latinoamericana implica una vuelta a sus fuentes más propias o «un beber en su propio pozo». De esta manera, encaramos la cuestión acerca de la identidad de lo latinoamericano, cómo se ha entendido y cómo se trata de entenderlo hoy.

A continuación, Fornet-Betancourt realiza una síntesis histórica sobre cómo se ha vivido en LA el problema de su autenticidad cultural y filosófica. Señala que el momento cumbre se vivió con el surgimiento de la filosofía de la liberación, a finales de la década de los sesenta. Pero no se inició entonces esta cuestión, sino que hay que tener en cuenta otros hitos históricos: 1) Momentos previos a la independencia de España, a finales del s. XVIII y comienzos del XIX. Entre los autores más importantes destacan Simón Rodríguez (maestro de Bolívar), Andrés Bello y José Martí. 2) Pero quien quizás planteó con más nitidez y explicitación la cuestión sobre la existencia o no de una filosofía auténticamente *americana* fue el argentino Juan Bautista Alberdi, en 1837[23], como tendremos ocasión más adelante de estudiar con más detenimiento. Era el momento en que, tras haber conseguido la independencia política de España, los intelectuales más conspicuos se planteaban la necesidad de una independencia cultural, que les llevara a encarnar una autonomía cultural específica de todo LA. 3) Pero esta cuestión de la autenticidad de lo latinoamericano se ha ido planteando periódicamente coincidiendo con momentos de mayor lucidez acerca de la dependencia económica y cultural de los pueblos latinoamericanos y sus deseos de liberarse de tales rémoras y ataduras. Un segundo momento específico y de gran interés es a comienzos del presente siglo, a través

[22] Cfr. Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977; Zea, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

[23] Cfr. Alberdi, J.B., «Fragmento preliminar al estudio del derecho» (1837), Buenos Aires, 1842; Id., «Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea», 1842, en *Obras Selectas*, Buenos Aires, 1920.

de la generación que trata de desprenderse de la influencia del positivismo, que durante la segunda mitad del s. XIX había sido el pensamiento hegemónico de casi toda LA. Es la generación que Fco. Miró Quesada denomina de los *patriarcas*[24]. 4) Pero el momento clave de búsqueda y reflexión acerca de una auténtica filosofía latinoamericana se da a finales de la década de los sesenta, momento en que surge la llamada *filosofía de la liberación*. Apoyada en la *teoría de la dependencia*, la cuarta generación filosófica del s. XX se preocupa por realizar un pensamiento filosófico *auténtico*, propio y específico de LA, surgido de sus necesidades y propuestas de futuro. Aunque la cuarta generación, en denominación de Miró Quesada, no se reduce a la filosofía de la liberación, posiblemente sea este grupo el que constituye el colectivo más significativo y original a la hora de pensar y configurar un pensamiento propio y específico de LA. Por otro lado, como veremos más adelante, se trata de un grupo suficientemente plural como para hablar de filosofías (en plural) de la liberación, más que en singular[25]. A partir de esta cuarta generación, los intelectuales latinoamericanos y los estudiosos del pensamiento y de la cultura de la América hispana se hacen cuestión sobre la filosofía latinoamericana, su existencia, sus rasgos característicos y las condiciones que debiera cumplir para considerarse una *auténtica* filosofía. De ahí que se encuentren múltiples trabajos que llevan por título este problema en forma interrogativa: ¿Existe una *filosofía hispanoamericana*?[26].

Para L. Martínez Gómez, la pregunta hace referencia a dos cuestiones distintas. La primera se refiere al hecho trivial de si en LA se han dado hombres ocupados con la filosofía. Y la segunda cuestión es «si esa filosofía cultivada por ellos tiene algunos caracteres que le den una fisonomía propia»[27]. Pero la respuesta a las dos cuestiones no es tan fácil, puesto que cada una de ellas se desdobla en varias precisiones. En relación con la primera, se nos plantea el problema de qué entendemos por *filosofía*. Frente a quienes dan por hecho que hacer filosofía es imitar al modo de filosofar de la historia europea y occidental, otros piensan

---

[24] Cfr. Miró Quesada, Fco., *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974; Id., *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981.

[25] Cfr. Cerutti Guldberg, H., *La filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1992.

[26] Cfr. Martínez Gómez, Luis, «¿Existe una filosofía hispanoamericana?», en Alemany, J.J. (ed.), *América (1492-1992). Contribuciones a un centenario*, Madrid, P.U.C., 1988, 455-469; Sanabria, J. Rubén, «¿Hay una filosofía latinoamericana?», *Analogía Filosófica*, 7 (1993), n.º 1, 31-64.

[27] Martínez Gómez, L., *o.c.*, 455.

que se puede hacer filosofía de muchas otras maneras, específicas de cada cultura y modo de ser en el mundo. Pero, además, aun dando por sentado una forma consensuada de entender el *filosofar*, habría que ver si los filósofos latinoamericanos tienen la suficiente calidad y categoría como para merecer ser estudiados y reconocidos en una historia del pensamiento filosófico de LA.

En la segunda cuestión (qué sea una auténtica filosofía latinoamericana) nos metemos en el espinoso problema de definir cuál es el ser específico de LA, para desde ese presupuesto considerar un estilo de filosofar como adecuado y auténtico, y otros como inauténticos e inadecuados para ser considerados pensamientos latinoamericanos.

José Rubén Sanabria, en «¿Hay una filosofía latinoamericana?»[28], plantea en su artículo el conjunto de cuestiones que estamos aquí analizando, advirtiendo su complejidad y la diversidad de respuestas que admite. Advierte la lógica falta de claridad que ha tenido Latinoamérica sobre su identidad cultural, en la medida en que lo latinoamericano es una mezcla de culturas aborígenes, restos de las que existían antes de la llegada de españoles y portugueses, y la mestiza predominante, resultado de la mezcla de conquistadores y conquistados. En esta situación tan compleja se plantea la pregunta por la filosofía y por la cultura propia y específica de Latinoamérica, dando lugar esta cuestión a diversas respuestas, de las que entresaca las dos más importantes: la *universalista* (que Fco. Miró Quesada denomina *asuntiva*) y la *culturalista* (*afirmativa* la llama Miró Quesada). Esta segunda postura, *culturalista/afirmativa*, es la que defiende una filosofía específica latinoamericana, que si aún no es suficientemente autónoma lo será en el futuro, en la medida en que se consiga una liberación cultural, puesto que la condición de posibilidad de una filosofía es la posesión de una cultura autónoma y específica. Como prueba de la disparidad de puntos de vista, J.R. Sanabria trae a colación las ideas de los pensadores latinoamericanos más significativos, desde el s. XIX, sobre la autonomía y la identidad de lo latinoamericano, en cuanto a cultura y pensamiento.

Como puede advertirse, el problema es demasiado intrincado y complejo como para esperar respuestas comunes y coincidentes. El abanico de respuestas es demasiado diverso, como cabría esperar, y por ello debemos de prestar atención a este pluralismo enriquecedor, conscientes a la vez del riesgo que conlleva esa pluralidad de puntos de vista de confundir y desanimar.

---

[28] *Analogía filosófica*, 7 (1993), n.º 1, 31-64.

2.1.2. *La identidad de lo latinoamericano. Diversos enfoques*

2.1.2.1. Dos momentos claves

No siempre los latinoamericanos se han planteado la cuestión de su identidad y de la especificidad de su pensamiento y de su filosofía. Para ello se ha necesitado alcanzar un nivel de conciencia que no siempre se ha tenido.

Según la mayoría de los autores, se habrían dado dos momentos claves en relación a esta conciencia, momentos en los que la cuestión de la identidad de lo latinoamericano se habría dado con especial explicitación y claridad[29].

a) Sarmiento y Alberdi

Estamos a mitad del s. XIX, momento en que se logra la independencia política de España. Se trata entonces de conseguir la autonomía o autoctonía cultural, entendida como un doble movimiento: despegue de la cultura hispánica y acercamiento a la de Francia e Inglaterra. Pero este cambio de referencia cultural, en vez de lograr una auténtica independencia, sólo conseguirá lo que J.C. Scannone ha llamado la *segunda invasión cultural* de LA[30]. De ese modo, se cambia de referencia cultural, pero no se sale del eurocentrismo.

a.1) *Domingo Faustino Sarmiento* (1811-1888) propone la alternativa «civilización o barbarie» en su obra central *Facundo. Civilización o barbarie*[31]. Considera que la civilización es europea, y sólo europea. Por tanto, él quiere ser europeísta. Europa es el ideal a seguir para reconstruir

---

[29] Sigo aquí a R. Fornet-Betancourt, «Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y contexto histórico-cultural», *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1988, 2.ª parte.

[30] Cfr. Scannone, J. C., «Influjo de la Gaudium et Spes en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina. Evangelización, liberación y cultura popular», *Stromata*, 40 (1984), n.º 1-2, pp. 87-103. En p. 94, señala Scannone que LA ha experimentado tres colonizaciones violentas. Las tres desintegraron la cultura a través de su dominación económica y política: 1. La de la cultura ibérica católica, en tiempos de la colonia española y portuguesa. 2. La de la cultura ilustrada europea (ante todo francesa e inglesa), que acompañó al neocolonialismo del s. XIX, después de la emancipación. 3. Y la de la cultura contemporánea de este siglo (con una fuerte hegemonía de los EEUU), colonización cultural que se acrecentó en las dos últimas décadas al aumentar la neo-dependencia con respecto a las multinacionales y los centros de poder mundial.

[31] Cfr. Sarmiento, Domingo F., *Facundo. Civilización o barbarie*, México, Ed. Porrúa, 1998. El libro apareció en sucesivas entregas, en el periódico *El Progreso* de Santiago de Chile, a mediados de 1845.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

América, pero no la Europa ibérica, sino la franco-anglosajona. Por lo tanto, para Sarmiento la alternativa «civilización o barbarie» refleja varios enfrentamientos: por un lado, la América que busca su renovación en el espíritu de la Ilustración franco-anglosajona; y, por otro, la vinculación a la Europa ibérica (elemento de atraso y barbarie), frente a la América *indígena* y la América *mestiza*, herencia directa de la colonia. Así, para Sarmiento, se concreta todo en un programa político, social y cultural cuya meta central es la completa europeización de América Latina.

a.2) *Juan Bta. Alberdi* (1810-1884)[32], argentino, es el primero, entre 1837 y 1842, en emplear los conceptos problemáticos de *filosofía nacional* y de *filosofía americana*. Con ello, Alberdi quiere vincular sustancialmente la tarea del quehacer filosófico con la realidad histórico-cultural de América. Así, une filosofía y realidad. Por eso, Augusto Salazar Bondy considerará más tarde a Alberdi «el primer pensador hispanoamericano que se ha planteado explícitamente el problema de nuestra filosofía»[33]. Pero, en resumen, la hipoteca de esta época al despertar de la conciencia filosófica latinoamericana es el paso de la dominación ibérica a la franco-anglosajona, produciéndose, como se ha dicho, la segunda invasión cultural de LA: la penetración dominante y prepotente de los ideales de la ilustración europea, sobre todo la francesa e inglesa. Como puede verse, por tanto, la pregunta por la filosofía americana surgió en un momento en que América y su cultura experimentaron una fuerte crisis de identidad (al independizarse de España) y se intentaba buscar un nuevo paradigma: la Europa ilustrada (Francia e Inglaterra). Pero esto es debido también al rechazo de la filosofía reinante en las colonias hispanas. Se toma conciencia de que esta filosofía no estaba a la altura de las necesidades reales de la época, en la medida en que hacía abstracción de su contexto histórico.

Pero dada su tendencia europeizante, sus buenas intenciones no cuajaron en una filosofía realmente autóctona. Se lo impidió el propio contexto histórico-cultural en el que surgió la cuestión.

b) La filosofía de la liberación

El segundo momento clave en que se vuelve a plantear la cuestión de la filosofía auténtica de LA se da entre la década de los sesenta y setenta,

---

[32] Cfr. FORNET-BETANCOURT, R., «Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII, 1985.

[33] SALAZAR BONDY, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* México, S. XXI, 1968, p. 45.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

en el momento en que surge la *filosofía de la liberación* (FL), cuyos rasgos característicos y datos históricos sobre su origen y configuración presentaremos en su momento.

Los precursores de esta filosofía fueron los escritos de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*[34], y de Leopoldo Zea, *Filosofía americana como filosofía sin más*[35]. Pero los momentos y circunstancias en que se gesta este movimiento filosófico son los diversos Congresos de Filosofía, entre otros los de la Facultad de S. Miguel (Universidad del Salvador, Argentina).

Un grupo de filósofos jóvenes argentinos, entre los que hay que destacar a E. Dussel, J.C. Scannone, O. Ardiles, H. Cerutti y otros, se planteó la necesidad de filosofar no desde los parámetros tradicionales de Europa, sino desde el propio ser y circunstancias de Latinoamérica. Ello implicaba de nuevo plantearse el problema de la identidad de LA. Pero tendremos ocasión de hablar más detenidamente de la filosofía de la liberación en el capítulo décimo de este libro.

2.1.2.2. Diversas posturas sobre la identidad

Posiblemente sea el tema de la búsqueda de la *identidad* de lo latinoamericano el tema más recurrente y repetido en todos los escritos de los diversos autores latinoamericanos. Por tanto, pretender hacer un estudio completo de este problema nos supondría una tarea interminable. Me voy a limitar a presentar algunas posturas más significativas, a través de sendos trabajos de Rodolfo M. Agoglia y de R. Fornet-Betancourt.

a) R.M. Agoglia, «La idea de identidad nacional de América Latina»[36]

Agoglia, escritor ecuatoriano, considera que en la búsqueda de esta *identidad*, el pensamiento latinoamericano ha seguido tres direcciones, que él denomina vía *culturalista*, vía *política* y vía *histórica*. La primera postura, según Agoglia, «quiere afirmar nuestra idiosincrasia mediante el rescate de nuestro acervo cultural (…) para detectar sus rasgos o elementos más específicos y poder reconocernos en y a través de ellos»[37]. La *vía política* busca «detectar estructuras o formas

[34] México, Siglo XXI, 1968.
[35] México, Siglo XXI, 1969.
[36] *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983), 265-277.
[37] *O.c.*, p. 266.

políticas a través de las cuales se pueda reconocer y afirmar la peculiaridad y originalidad de América Latina, especialmente en la actual coyuntura histórica»[38]. La tercera vía, la *histórica*, defiende que «la posibilidad del desarrollo de una cultura propia lejos de ser la instancia primigenia, está condicionada en Latinoamérica por la conciencia y la efectivización de nuestra liberación política, y ésta por el desarrollo de una conciencia histórica que se va constituyendo progresivamente a través de la tensión dialéctica entre futuro y presente»[39].

b) R. Fornet-Betancourt, «Modos de pensar la realidad de América y del ser-americano»[40]

Fornet presenta y analiza en este trabajo diferentes propuestas acerca de la identidad de lo latinoamericano. Comienza presentando la propuesta de Alfonso Reyes, quien en su obra *La última Tule*[41] entiende la identidad de lo americano como el lugar sobre el que se ha proyectado siempre la idea de utopía. Para el venezolano E. Máyz Vallenilla (*El Problema de América*), el talante fundamental del modo de ser americano lo resume en el talante de expectativa. Es un temple o talante que se expresa en estar a la espera, en la medida en que vive su ser como un «no-ser-todavía». Este talante tiene de positivo el empeño de querer superar su propia situación actual, pero corre el peligro de estar huyendo de su realidad y de estancarse en «no-ser-siempre-todavía».

Para el mexicano Leopoldo Zea, en cambio, la tendencia utópica y expectante de América es lo que le habría impedido a la América hispana encontrar su identidad, en la medida en que la tendencia a situarse en el futuro le hace olvidarse del presente y del pasado. El futuro no puede desligarse nunca del presente ni del pasado. Así, aunque Zea acepta la propuesta de Máyz Vallenilla, la desprende de su ontologismo para concretarla históricamente. Zea propone una conversión a la historia como modo real de concretarse la realidad humana, que es tanto como asumir la propia realidad, no desdecirse de ella, como vía de liberarse de los utopismos estériles. Porque, para Zea, al igual que para otros intelectuales americanos, el gran error del latinoamericano ha sido no aceptar su propia realidad desde la pretensión

---

[38] Ibídem, p. 267.
[39] Ibídem, p. 268.
[40] *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983), 247-264.
[41] *Obras Completas*, México, 1960, tomo XI, p. 76.

de querer ser otra cosa. Por eso, ha buscado encarnar identidades foráneas, olvidándose de ser lo que él es, identidad encerrada en parte en su pasado histórico[42].

El argentino Alberto Caturelli reacciona también contra el utopismo en su *América bifronte*[43], donde contrapone las dos caras que él ve en América: la América vetusta, mágica, telúrica, y la América des-cubierta. La primera es la Vétero-América, la de la magia y el instinto sordo, la indígena. La otra es la descubierta, la que, a través del contacto con la cultura europea, ha roto y superado su mudez. La identidad profunda de América es el resultado del enfrentamiento y confrontación de ambas caras, que se miran con tensión contenida y con no disimulada rivalidad. Pero para Caturelli la América nueva no se opone a la vieja, sino que se supone que se superpone, brota de ella. Pero eso no evita la lucha, puesto que la América telúrica se opone al espíritu. Aunque América no alcanza su ser más que cuando es desvelada. Por ello, el auténtico ser americano está en peligro, en trance de perderlo todo, aunque también considera optimistamente Caturelli que América tiene base suficiente para asegurar su ser y alcanzar la plenitud de su identidad.

Para el también argentino Rodolfo Kusch, la identidad de lo americano está en la América profunda[44], en lo popular y liberador. Se tiene, por tanto, que analizar las culturas americanas precolombinas para hallar en ellas el alma auténtica de lo americano. Contrapone lo indígena y lo europeo, entendiendo que ambas culturas poseen categorías muy diferentes a la hora de entender la realidad y vivirse frente a ella. Si la cultura europea ha primado la categoría del *ser*, la indígena está anclada en el *estar*, más respetuosa con la realidad. El ser de lo americano sería, por tanto, el mestizaje. Pero en esa mezcla de componentes, Kusch privilegia siempre el componente indígena como más profundo y primigenio. Por tanto, si el americano quiere recuperar su identidad verdadera, tiene que ir a la búsqueda de lo indígena. Sin ese componente, no se puede salvar lo americano, porque, frente a Caturelli, entiende que lo indígena está ya habitado por el espíritu.

Una nueva propuesta es la del también argentino E. Dussel, uno de los fundadores de la filosofía de la liberación. Frente a los planteamientos culturalistas de Kusch, Dussel orienta sus propuestas de identidad de lo americano en clave filosófico-política. Cuando se emprende la búsqueda de la identidad de la América hispana, ve Dussel que lo

---

[42] Cfr. ZEA, L., *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, 3.ª edic., p. 23.
[43] Buenos Aires, 1961.
[44] Cfr. KUSCH, R., *América profunda*, Buenos Aires, 1975.

que se encuentra es una historia trágica, un pueblo sometido y dependiente, y necesitado de liberación. En su encuentro con Europa, el pueblo americano no fue reconocido como otro dialogante, en clave de igualdad, sino que su palabra y su personalidad fueron sometidas por la *totalidad* dominante europea[45]. Pero, en opinión de Dussel, esta situación de opresión sitúa al pueblo americano en una situación favorable y privilegiada dentro de la historia de la humanidad, puesto que la perspectiva del pobre y del oprimido es la óptica más adecuada para hacer un juicio sobre la realidad y comenzar desde ahí un proceso de liberación. De ahí que la filosofía auténtica es la filosofía de la liberación, en la medida en que toma conciencia de la opresión de una gran parte de la humanidad, y se convierte en el momento teórico y crítico que acompaña al proceso universal de liberación.

Vemos por tanto que se dan múltiples modos de acercarse a la identidad de lo americano, intentos que coinciden con el empeño de todos los intelectuales críticos de interpretar la situación y la historia de Latinoamérica, y de proponer caminos de superar sus males endémicos y hallar el puesto que le corresponde en el conjunto de las culturas del resto del planeta.

2.2. **El problema del método en la investigación sobre el pensamiento latinoamericano**

Una vez que hemos dejado como válida la idea de que la filosofía hay que entenderla de modo plural, y ampliada su acepción al ámbito del *pensamiento* y de las *ideas*, y aceptada también la legitimidad y existencia del pensamiento filosófico latinoamericano, y no simplemente del pensamiento filosófico *en* Latinoamérica, nos tenemos que enfrentar al problema del *método* de investigación de dicho pensamiento filosófico. Cuando hablamos de *método,* nos referimos al conjunto de cuestiones que se nos presentan a la hora de realizar la amplia tarea de recoger los datos pertinentes que conformarán la historia del pensamiento latinoamericano.

Aunque se han dado empeños de realizar historias generales o parciales sin apenas detenerse en planteamientos previos metodológicos, en la actualidad estos problemas constituyen una preocupación primordial. Y no podía ser de otro modo, puesto que todo proyecto de historizar una época o una cultura a lo largo de su historia conocida es fruto de un

---

[45] Cfr. DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.

enfoque determinado, que discrimina y organiza los datos en función de un horizonte o punto de vista previo. Se sea de ello consciente o no, todo proyecto histórico es deudor de tal perspectiva. En ese sentido, los que tratan de historiar el pensamiento latinoamericano son cada vez más conscientes de la necesidad de explicitar esta problemática metodológica y de tenerla en cuenta.

Son textos de particular interés, y en los que me voy a basar aquí, los de Arturo Andrés Roig, «Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico»[46], Pablo Guadarrama González, «¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?»[47], y Horacio Cerutti Guldberg, «Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina»[48].

2.2.1. *Descripción o explicación*

La primera cuestión que hay que plantearse es si la historia es mera descripción o explicación, como señala H. Cerutti Guldberg[49]. Parecería que si queremos hacer una historia objetiva, tendríamos que limitarnos a describir con la máxima objetividad y respeto a los datos que se nos presentan ante nuestros ojos. Pero tal planteamiento hoy día pocos lo defenderán. Como hemos indicado con antelación, frente a cualquier positivismo histórico ingenuo, es evidente que todo intento de construir una historia de una cultura o de una época implica entresacar ordenadamente unos datos, discriminando unos en favor de otros, dando más importancia a unos sobre otros, y ordenándolos todos en función de un proyecto previo, que hay que justificar. Por tanto, no es posible escribir una historia del pensamiento o de las ideas filosóficas sin poseer previamente, de modo más o menos consciente, un esquema teórico ordenador. Siempre que se presenta un panorama histórico, se está haciendo una doble tarea de presentación de hechos y de justificación o explicación de los mismos, dentro de un horizonte explicativo previo.

Por eso, el historiador tiene que ser siempre consciente de sus propios presupuestos, ya que no existe un punto de vista neutral o sin presupuestos. Se nos plantean, por tanto, muchas cuestiones previas que hay que explicitar y aclarar, encaminadas todas a mostrar los caracteres

---

[46] Cfr. Zea, L. (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/París, UNESCO, 1986, pp. 46-71.

[47] *Revista de Hispanismo Filosófico*, 1997, n.º 2, 5-19.

[48] México, Universidad de Guadalajara, 1986.

[49] Cfr. *o.c.*, cap. 5.º, «Problemas metedológicos principales que afronta la investigación actual sobre historia de las ideas (y de la filosofía) en nuestra América», pp. 67 y ss.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

específicos del punto de vista desde el que se hace el estudio. El planteamiento que nosotros vamos a seguir aquí será uno mixto, en la medida en que junto a una clara orientación cercana o deudora a la filosofía de la liberación, no nos limitaremos a recoger los datos que coinciden con este punto de vista, sino que haremos una historización que presente también a los pensadores de otras escuelas o puntos de vista.

2.2.2. *El contexto de la historia*

Es un problema complementario al anterior. Arturo A. Roig[50] distingue, según este criterio, dos modos de historiar el pensamiento latinoamericano: el *academicista* y *el historicista*. El primero presenta la historia de las ideas sin atender al contexto, como si fueran realidades autónomas y etéreas, que no tienen nada que ver con el entorno en que han surgido y se han desarrollado. La postura *historicista*, en cambio, es consciente de que no hay ideas sin contexto, y es fundamental advertir tal contexto como base y condicionante del surgimiento de las ideas. Ese contexto puede ser variado y plural, en la medida en que las ideas poseen un contexto intelectual, como son otras muchas ideas de autores y escuelas de pensamiento, a propósito de las cuales o frente a las cuales surgen y se desarrollan (contexto de la misma historia de la cultura o de la filosofía), pero también hay que tener en cuenta el contexto sociológico, puesto que toda idea tiene una función dentro del entramado sociopolítico. Son, en este sentido, paradigmáticos los estudios de L. Zea sobre el positivismo en México y en toda América Latina[51], o también las reflexiones de los diversos autores de la «filosofía de la liberación» sobre la función social que la filosofía cumple en el contexto social[52].

2.2.3. *El punto de comienzo de la filosofía latinoamericana*

Esta cuestión se la plantean tanto A.A. Roig, como P. Guadarrama y H. Cerutti. Se trata de una cuestión que depende de varios presupuestos, el primero de los cuales es la idea de filosofía con la que partamos.

---

[50] *O.c.*, apartado 4.

[51] Cfr. Zea, L., *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1943; Id., *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 1949.

[52] Cfr. Cerutti Guldberg, H., *La filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F.C.E., 1983.

Si lo hacemos con una idea excesivamente restrictiva y academicista, situaremos el inicio de la filosofía en América en el momento de la emancipación política, o quizás en un texto de Fray Alonso de la Vera Cruz (1554, México)[53]. Sin embargo, resulta obligado recoger el pensamiento de las diferentes culturas pre-colombinas, e incluso atender las interesantes sugerencias de investigadores como Miguel León-Portilla sobre la presencia de un cierto pensamiento cuasi-filosófico o pre-filosófico en el ámbito de la literatura náhuatl[54].

Desde este punto de vista, nos inclinamos a situar el punto de arranque del pensamiento latinoamericano en estas culturas, las más desarrolladas de las cuales no cabe duda de que son poseedoras de un específico *pensamiento*, presente en el corazón de cada peculiar *cosmovisión*. Y, por tanto, poseen suficiente legitimidad como para ser incorporadas en una historia del pensamiento, de las ideas.

No cabe duda de que si buscásemos el punto de arranque del pensamiento hispanoamericano en los momentos en que se ha sido especialmente consciente de la especificidad y originalidad o autenticidad de dicho pensamiento, tendríamos que situar el comienzo de la historia del pensamiento latinoamericano quizás a comienzo del s. XIX, cuando J.Bta. Alberdi se plantea la necesidad de construir un pensamiento latinoamericano autóctono.

Pero también hay otro punto de vista, más exigente todavía respecto a qué se entiende por filosofía, y que, apoyándose en Francisco Romero, entiende que la filosofía latinoamericana se inició a comienzos del s. XX, de la mano de una generación de «fundadores». Este modo de interpretar las cosas descalificaba toda la producción anterior como no filosófica, en la medida en que el criterio de correcta filosofía se establecía desde una línea muy concreta de filosofía, el personalismo[55]. Como puede comprenderse, criterios tan estrechos no nos resultan útiles por la rigidez y opción minimalista de sus planteamientos. El punto de vista que hemos adoptado, al no reducirnos sólo a la filosofía en sentido estricto (y menos aún a una línea filosófica determinada), sino al ámbito del pensamiento o de las ideas, nos permite ampliar el comienzo de nuestro estudio histórico a las más significativas culturas

---

[53] Cfr. ROIG, A. A., *o.c.*, apartado 6.

[54] Cfr. LEÓN-PORTILLA, M., *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, FCE, 1986. Haremos referencia a sus teorías en el capítulo siguiente, dedicado al pensamiento de las culturas pre-colombinas.

[55] Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, P., *o.c.*, p. 11; CAPELLETI, A., «Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XX», en Id., *Francisco Romero, Maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.

pre-colombinas, que han dejado por escrito constancia de sus específicas cosmovisiones.

2.2.4. *Las periodizaciones de nuestra historia*

También este aspecto constituye un problema para el caso latinoamericano. Y a la hora de resolverlo nos hallamos con dos posturas especialmente significativas: la *universalista* y la *indigenista*. La primera, punto de vista que hasta no hace mucho se ha seguido por los historiadores latinoamericanos, consistía en partir de las grandes periodizaciones históricas utilizadas por los europeos, y tratar de meter la historia de Latinoamérica en esos mismos moldes. Pero el problema estaba en que no todos los momentos históricos permitían fácilmente ser moldeados con esas estructuras foráneas, produciéndose distorsiones y deformaciones evidentes.

La postura contraria empujaba a establecer las épocas y divisiones históricas específicas de lo latinoamericano, sin tener en cuenta para nada el resto de la historia universal. De este modo, si la primera postura olvidaba la especificidad de lo latinoamericano, la segunda caía en un narcisismo ingenuo, desconocedor de las enormes influencias que las diversas corrientes del pensamiento filosófico europeo han ejercido en el entorno latinoamericano.

Sin duda que la fórmula más adecuada, y que mejor hace justicia a la realidad de los hechos, es un modelo mixto que recoja la especificidad de lo latinoamericano, pero que no la entienda como una isla al margen de los diversos movimientos internacionales de pensamiento, sino como un universo influido continuamente por el conjunto de las ideas de Occidente. Así lo entienden tanto Arturo Andrés Roig, como P. Guadarrama y H. Cerutti, en los trabajos a que estamos haciendo referencia[56]. Un ejemplo de este modo de entender las cosas es el conjunto de las investigaciones, repetidamente citadas, de Leopoldo Zea sobre las etapas de pensamiento hispanoamericano a lo largo del s. XIX, tanto en México como en el resto de Latinoamérica, influidas por el pensamiento positivista, en las que estudia lo específico del positivismo latinoamericano, y de cada una de sus nacionalidades, así como el influjo que experimentaron en ellas los principales autores positivistas, primero franceses y luego ingleses[57].

---

[56] Cfr. ROIG, A. A., *o.c.*, apartado n.º 7; GUADARRAMA, P., *o.c.*, p. 13; CERUTTI GULDBERG, H., *Hacia una metodología…*, *o.c.*, p. 70.

[57] Cfr. la nota 31.

Esto nos aboca a la toma de consciencia de la inevitable entremezcla dialéctica existente entre los enfoques universales, globales y nacionales. Para una correcta construcción de una historia de lo latinoamericano tenemos, pues, que articular la dimensión nacional, que siempre tendrá sus específicas características, con la mirada global al conjunto de Latinoamérica, en la medida en que posee una unidad propia (con todas las excepciones que se quieran señalar), y la perspectiva universal, que supone el no aislamiento de ninguna cultura a la influencia de las demás, en la medida en que una investigación seria lo señale.

2.2.5. *La clasificación por escuelas o corrientes de pensamiento*

La forma en que normalmente se organiza una historia de la filosofía en el ámbito occidental europeo es a partir de escuelas o corrientes de pensamiento afines. Claro que no siempre se hace de ese modo justicia a la realidad, pues no siempre los grandes pensadores se sitúan dentro de una escuela, ni tan siquiera generan, a su vez, una corriente nueva de pensamiento alimentada por un grupo de discípulos que mantienen viva su producción en años posteriores.

Ahora bien, como señala P. Guadarrama, «para el caso del pensamiento latinoamericano resulta muy difícil delimitar con precisión la existencia de escuelas, pues esto no ha sido, como en Europa, lo más común. La heterodoxia ha prevalecido, por suerte, en la mayor parte de la más valiosa producción filosófica latinoamericana»[58].

Con todo, es evidente que se han dado siempre en Latinoamérica escuelas de pensamiento, motivadas la mayoría de las veces por influencias comunes de pensamientos europeos. Tal es el caso de la presencia, durante la Colonia española y portuguesa, de representantes de las diferentes corrientes del pensamiento escolástico: tomismo, escotismo, suarismo, etc., y lo mismo, como hemos señalado, durante el s. XIX, el positivismo (en sus diferentes escuelas: francesa (A. Comte) e inglesa (J. Stuart Mill)), el krausismo, etc. Y también en el siglo XX, se advierte claramente la incidencia, más o menos acentuada según momentos, autores y nacionalidades, de las grandes escuelas de pensamiento europeas, como el marxismo, el historicismo, la fenomenología, el vitalismo, el existencialismo, el personalismo, etc. Es cierto, como no podía ser menos, que cada autor y nacionalidad interpretan y hacen suyas de un modo muy específico las ideas de la corriente de pensamiento a

[58] GUADARRAMA, P., *o.c.*, p. 13.

la que se adscriben, pero la adscripción a una corriente de pensamiento foránea parece que es un dato casi universalizable.

Podría decirse que la mayor originalidad del pensamiento latinoamericano se da con la aparición de la «filosofía de la liberación», aunque también en este caso se advierten numerosas influencias de autores europeos en las diversas corrientes existentes dentro de los filósofos de la liberación[59]. Es el caso de Lévinas en Dussel, Scanonne y Ardiles[60]; de Marx, en la corriente crítica representada por Cerutti y Santos[61]; o de Zubiri, en el caso de I. Ellacuría y sus discípulos[62].

El método organizativo que vamos a seguir nosotros será ir describiendo las diferentes etapas de la historia del pensamiento latinoamericano basándonos en grandes etapas históricas, como vamos a presentar a continuación, y dentro de ellas ir presentando los «grupos generacionales» que se advierten sucesivamente en ellas (sin adscribirnos sin más a la teoría orteguiana de las *generaciones históricas*)[63], señalando así mismo las diferentes escuelas y autores que configuran dichos «grupo generacionales».

Un tema capital que tiene que plantearse dentro de la metodología a seguir en la descripción de esta historia del pensamiento, es el sesgo ideológico que inevitablemente posee todo acercamiento a un acontecimiento humano. Pero se trata de un aspecto tan importante y decisivo que lo trataremos de modo autónomo y específico a continuación.

2.3. **El enfoque crítico-ideológico en la investigación histórica**

A la hora de configurar la historia del pensamiento latinoamericano, se nos plantea la pregunta sobre su objetividad y la perspectiva más adecuada para lograr ese ideal. Esta cuestión nace del convencimiento,

---

59 Para las diversas escuelas dentro de la(s) filosofía(s) de la liberación, cfr. CERUTTI GULDBERG, H., *La filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F.C.E., 1986; SÁNCHEZ RUBIO, D., *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.

60 Cfr. DUSSEL, E. y GUILLOT, E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1975; BEORLEGUI, C., «La influencia de Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y J.C. Scannone», *Realidad* (UCA, El Salvador), 1997, n.º 57, pp. 243-273; y 1997, n.º 58, pp. 347-371.

61 Cfr. CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *o.c.*,

62 Cfr. ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, y Madrid, Trotta, 1991; SAMOUR, H., *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 2002.

63 Cfr. la referencia crítica al concepto de «generación», para quedarse con una más amplia referencia al «grupo generacional», en TUÑÓN DE LARA, M., *Medio siglo de cultura española*, Madrid, Taurus, 1977 (3.ª de.), pp. 16-18.

ya afirmado repetidas veces con anterioridad, de que no existen perspectivas totalmente neutras y objetivas. Todo conocimiento está situado y es interesado, como lo ha explicitado la sociología del conocimiento[64], sobre todo la que se sitúa en la tradición marxista, y como lo han tratado con más explicitud los teóricos de la Escuela de Frankfut[65].

Pero este convencimiento no nos lleva a defender una postura escéptica ni relativista, tentación presente hoy día en los enfoques postmodernos, que paralizaría todo intento de acercarse a cualquier estudio histórico que pretenda un mínimo de seriedad y de objetividad. La única salida se halla en tomar conciencia de esta realidad condicionada e influida por el contexto sociológico, de modo que la influencia sea consciente y controlada, y tratar de situarse en la perspectiva o influencia más adecuada y menos deformadora de la realidad. Es decir, la perspectiva forma parte de la propia realidad que se quiere describir.

No nos vamos a detener en mostrar las disputas tenidas a lo largo del siglo XIX y del XX acerca de estos problemas tan centrales en el ámbito de la filosofía y de las ciencias humanas, porque han sido suficiente estudiadas por otros autores con antelación[66]. Las dos principales tendencias en litigio se alinean alrededor de los denominados métodos de «explicación» (*Erklären/Explanation*) y «comprensión» (*Verstehen*). Mientras la corriente «explicativa» tiende a defender un monismo metodológico, por el que sólo sería válido el método empírico de las ciencias naturales para considerar a un saber científico como tal, la corriente «comprensiva» entiende que existen diversos métodos de acercamiento a la realidad, distinguiendo entre el ámbito de las ciencias naturales y el de las ciencias humanas. Si en el primero se puede dar un tipo de saber contrastable de un modo más empírico, no ocurre lo mismo con el de las ciencias humanas, en el que se advierte un sesgo interpretativo, perspectivístico inevitable, desde el momento en que tanto el objeto de la investigación (el hecho social) como el sujeto epistemológico son

---

[64] MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1973; LENK, Kurt, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974 (1982, 2.ª ed.); GONZÁLEZ GARCÍA, J.M., *La sociología del conocimiento, hoy*, Madrid, Ediciones del Espejo, 1979; BELTRÁN, Miguel, *Ciencia y Sociología*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1979.

[65] Cfr. HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.

[66] Cfr. MARDONES, J. M., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Barcelona, Fontamara, 1982; Anthropos, 1990 (texto recogido en C. Beorlegui, *Lecturas de Antropología filosófica,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1988/1995 (2.ª ed.), pp. 106-121); WRIGHT, G.H. von, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979; HINTIKKA, J., MACINTYRE, A., y WINCH, P. y otros, *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1980; BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, 69-112.

históricos y variables, constituyendo un factor fundamental de dicho cambio el mismo proceso de saber y describir esa realidad. Por tanto, todo saber tiene que conjugarse dialécticamente con la praxis o proceso de transformación de la realidad, y, por tanto, toda teoría histórica y social cumple, lo sepa o no, una función determinada en el proceso de cambio social.

Estas premisas son esenciales a la hora de acercarse a dar cuenta de la historia de las ideas o del pensamiento filosófico de Latinoamérica. Y así lo advierten los autores que tratan de acercarse a esta tarea historiadora. En el panorama latinoamericano se pueden descubrir también el mismo abanico de posturas que se han dado y se dan en el ámbito europeo. Desde los que entienden que la historia, como el resto de las demás ciencias, debe ser un saber neutro, y por tanto está libre de valoraciones éticas e ideológicas, hasta quienes defienden que los saberes están siempre impregnados de opciones ideológicas y éticas, y más aún los saberes sociales como la historia. En esta segunda postura se entiende que sólo una historia y una filosofía consciente de este sesgo ideológico de todo saber, y que además opte por acercarse a la realidad desde la postura de las víctimas y de los perdedores de la historia, se podrá construir una filosofía auténtica y, por ello, liberadora.

Para analizar y entender estas posturas tan dispares, vamos a presentar los planteamientos de Francisco Miró Quesada, de Adolfo Sánchez Vázquez y de Ignacio Ellacuría.

2.3.1. *La ideología como distorsión epistémica (Fco. Miró Quesada)*

El filósofo peruano expresó sus ideas al respecto en un texto titulado «La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad en el conocimiento histórico»[67]. Miró Quesada es un filósofo que ha tratado de mediar, desde su encuentro temprano con Leopoldo Zea[68], entre las dos grandes tendencias de la filosofía latinoamericana: los universalistas y los nacionalistas o regionalistas. Educado en la corriente de la filosofía analítica, imperante en el mundo anglosajón,

---

[67] *Latinoamérica*. Anuario de estudios latinoamericanos, México, 1974, n.º 7, pp. 9-37. Cfr. un comentario a este trabajo de David SOBREVILLA, «La objetividad de la ciencia histórica y la importancia de la historia de las ideas en América Latina. Exposición y comentario en torno a una propuesta de epistemología histórica de Francisco Miró Quesada», *Revista Venezolana de Filosofía*, 1997, n.º 35, 93-118.

[68] Cfr. el prólogo a su libro *Despertar y proyecto de una filosofía latinoamericana*, México, FCE, 1974.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

fue abriéndose a la corriente liberadora, tratando de hacer de puente entre ambas corrientes y de convencer a sus representantes más significativos de la necesidad de conjugar ambos puntos de vista. Es cierto que Miró Quesada se define como filósofo de la liberación, pero en este enfoque epistemológico consideramos que su etapa analítica le influye de forma importante a la hora de entender el sesgo ideológico de toda teoría. Esto es lo que se advierte claramente en el trabajo que acabamos de mencionar, y que nos proponemos analizar.

Para una gran parte de los filósofos de la corriente analítica y positivista, la ciencia es un saber neutro y claramente diferenciado de cualquier planteamiento ético. La verdad se sitúa y se descubre en un ámbito objetivo al margen de cualquier valoración. Es más, se llega a afirmar que el mundo de la ética se halla al margen de la racionalidad, formando parte del mundo de los sentimientos. Complementario a esto, esta línea de pensamiento defiende el llamado «monismo metodológico», consistente en afirmar que no hay más que un solo método científico, el de las ciencias naturales. Por ello, las llamadas ciencias humanas, si aspiran a ser consideradas «ciencias», tendrán que mostrar que se ajustan a este único canon científico, o de lo contrario no podrán ser consideradas más que saberes de segundo orden.

Está claro que la postura de Miró Quesada se halla muy lejos de estos planteamientos extremos. Pero coincide con esta postura en varios aspectos que vamos a señalar. Está claro que no se adscribe al bando de los que defienden la «neutralidad ideológica o axiológica» de los saberes, pero tiende a defender un cierto «monismo metodológico». En el primer apartado de su trabajo («la ciencia histórica y el problema de la objetividad»), a pesar de que cita a Ortega para defender que la historia es la más importante de las ciencias, afirma también que la historia no es una ciencia rigurosa. De ahí que la tarea de la ciencia histórica, tan fundamental, tiene que consistir en edificarse sobre bases más consistentes y científicas, para que sus investigaciones puedan tener el carácter de objetividad propio de una ciencia rigurosa.

Desde Kant, la filosofía ha sido progresivamente consciente de los errores subjetivos del conocimiento. Miró Quesada desglosa los diferentes tipos de deformaciones en los que suele caer el conocimiento: cosmológica (derivadas de la relación entre el hombre y su circunstancia física), biológica (debida al modo de ser de nuestro organismo biológico), psicológica (consecuencia de nuestra estructura psicológica), sociológica y lingüística (cada lenguaje nos aporta una percepción específica de la realidad). La deformación sociológica, la que más nos interesa en estos momentos, puede ser de varios tipos: la más importante es la deformación ideológica, ocasionada por la división dentro de cada

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

sociedad en diferentes clases sociales; pero también hay otras deformaciones sociales, como son las ocasionadas por la pertenencia a un mismo grupo estamental o profesional, o bien, o por la pertenencia a una misma cultura.

Este modo de ver las cosas, que tiene de entrada un gran interés, por lo que supone de advertir la enorme complejidad del conocimiento humano, así como por recoger entre sus deformaciones el fenómeno de la ideología, resulta muy problemática por el modo como entiende nuestro autor la ideología y su función en el conocimiento histórico. Miró Quesada entiende que en la búsqueda de la objetividad, meta de todas las ciencias, se da una gradación que comienza en las llamadas ciencias lógico-matemáticas (ciencias que han alcanzado un estatuto de máxima objetividad), sigue en las ciencias naturales, y se completa con las ciencias sociales o históricas. Estas últimas son más susceptibles de deformación que las naturales, «porque el objeto aprehendido en ellas, nos indica Miró Quesada, tiene una relación mucho más íntima con el sujeto cognoscente que en el caso de las primeras. Esta intimidad hace que la propia actividad del sujeto contribuya a deformar el objeto que se quiere aprehender»[69]. Esa deformación del objeto proviene, en opinión de Miró Quesada, de que el objeto de la historia no puede nunca captarse directamente, fenoménicamente, pues se trata de acontecimientos del pasado, que el historiador tiene que reconstruir, utilizando instrumentos lingüísticos y simbólicos, que ocasionan una gran ambigüedad y el peligro de ideologización.

En el ejercicio de dar cuenta de los hechos históricos, el historiador, al igual que los demás científicos, tiene que construir teorías explicativas, hipótesis de trabajo, que habrá de contrastar con la realidad objetiva. Este método popperiano es el que Miró Quesada considera el más apropiado, no sólo para las ciencias naturales sino también para las ciencias sociales, y por tanto para la historia. Estas hipótesis de trabajo serán consideradas adecuadas y objetivas si son capaces de predecir los hechos, en la medida en que se convierten en leyes que nos muestran el desarrollo de los hechos históricos. En este método no ve nuestro autor ninguna diferencia entre la historia y las demás ciencias. Por tanto, no acepta el que las ciencias naturales sean saberes explicativos y causales, y la historia (como las demás ciencias sociales) un saber al que hay que aplicar un método comprensivo. En este punto, Miró Quesada defiende claramente el «monismo metodológico», y, por tanto, «en principio, puede afirmarse que la historia es una ciencia que utiliza hipótesis

[69] Miró Quesada, F., *o.c.*, p. 17.

explicativas en el sentido riguroso de la teoría científica»[70]. En ese sentido, no acepta que la historia pueda ser asimilada a la literatura y pertenecer al ámbito de lo que podríamos llamar una «razón narrativa». La historia pertenece al ámbito de las ciencias, y tiene que saber presentar hipótesis capaces de explicar los hechos.

Y para ello tendrá que lidiar con las diferentes deformaciones del conocimiento por él señaladas, sobre todo con la deformación ideológica. Todas las demás deformaciones son relativamente fáciles de controlar por el método científico. Más difícil es el control de las ideologías. La división en clases en que se halla configurada la sociedad hace que cada clase social vea las cosas desde su particular e interesada perspectiva. Por tanto, se da una inevitable relación entre conocimiento e interés. Y el científico social, que pertenece inevitablemente a una u otra clase, ve la realidad sesgada desde esa perspectiva y elige una teoría social en vez de otra. Por tanto, esta deformación es inevitable, porque, según Miró Quesada, «si se tiene en cuenta que la historia es, de todas las ciencias, la que utiliza un lenguaje menos formal y la que necesita con mayor frecuencia recurrir a las explicaciones teleológicas, se comprende por qué es de todas ellas la más ideologizable»[71].

Ahora bien, de esta deformación ideológica no es consciente el propio historiador, por lo que considera nuestro autor que una teoría puede estar ideologizada sin ser falsa. Ello es así por cuanto una cosa es el sesgo de clase del teórico (algo inevitable), y otra cosa, la correspondencia entre la teoría y la realidad social que trata de explicar. De ahí que no queda más solución para probar la verdad o no de cada teoría que hacer verificaciones progresivas para ir probando (es clara la adscripción de Miró Quesada al método «falsacionista» popperiano) su correspondencia o no a la realidad objetiva.

Según esto, la historia está llena de teorías e «ideas» que han intentado dar cuenta de la realidad histórica y han sido utilizadas por los diferentes grupos humanos para explicar la realidad e influir en ella. De ahí que sea necesaria una «historia de las ideas», viendo de fondo la «relación entre ellas y los grupos de individuos que las han utilizado. Y si se hace esto, saltan a la vista las múltiples modalidades de *la utilización ideológica de las ideas*»[72]. De este modo, en la medida en que la historia de las ideas se centra, de modo consciente, en la relación entre las teorías y sus intereses, el historiador de las ideas se hallará más

[70] Ibídem, p. 21.
[71] Ibídem, pp. 28-29.
[72] Ibídem, p. 31.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

atento a controlar sus propios puntos de vista que otros historiadores que no tengan en cuenta estos mecanismos de ideologización. De ahí que considere Miró Quesada que la historia de las ideas, tal y como él la entiende, es un importante avance dentro de la ciencia histórica para conseguir la objetividad del conocimiento.

Antes de hacer referencia al diagnóstico que Miró Quesada hace sobre la historia de las ideas en América Latina, queremos mostrar la debilidad de los planteamientos que acabamos de indicar. La idea que tiene de la ideología y del influjo en el conocimiento de la realidad histórica es un tanto ambigua y confusa. Por un lado, reconoce la función deformadora de la ideología, por su relación interesada con el lugar social en el que se sitúa, inevitablemente, el teórico social. Pero, por otro, la ideología no pasa de ser un estorbo entre el sujeto y el objeto de su conocimiento. Ello es consecuencia de la ontología y epistemología que maneja. Aunque no puede negar que la realidad social evoluciona y cambia, fruto de la condición histórica del ser humano, da la impresión de que para Miró Quesada la realidad histórica, en cuanto objeto de conocimiento, queda artificialmente fuera y ante el sujeto del saber histórico. Y todo lo que tiene que hacer es «limpiar» el método de conocimiento que se interpone entre el sujeto y su objeto de conocimiento. De ahí que pueda decir que puede haber una teoría ideologizada pero al mismo tiempo verdadera.

Esta afirmación parece deudora de no saber distinguir explícitamente (porque implícitamente parece que sí lo da por hecho, y ahí creemos que está la posibilidad de fusión entre ideología y verdad) entre dos acepciones de *ideología*: una neutra o positiva, en cuanto mera descripción teórica de la realidad, y otra negativa, en cuanto deformación, consciente o inconsciente, de la realidad en función de unos intereses de clase. No se puede utilizar indistintamente las dos acepciones. Dentro de la sociología del conocimiento, la *ideología* se entiende siempre en sentido negativo, como deformación de la realidad. La sociología del conocimiento más convincente[73] nos señala que el sujeto de la teoría social e histórica forma parte del objeto (la sociedad) de su reflexión. Y en la medida en que ese objeto es dinámico, se establece una inevitable relación dialéctica entre la teoría y la praxis de transformación de esa sociedad. Por tanto, toda teoría social no es meramente una aproximación de tanteo a la realidad social e histórica, sino que conlleva

[73] Cfr. Habermas, J., *Conocimiento e interés*, *o.c.* Horkheimer, M., «Observaciones sobre la Antropología filosófica», en Id., *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-75.

también una propuesta teleológica y utópica hacia la que orientar la praxis transformadora de la sociedad.

Ahora bien, si todo conocimiento está sesgado por su propio interés, la forma de escapar al relativismo es entender que no todos los intereses son igualmente válidos. Los teóricos frankfurtianos[74] hablan de dos tipos de intereses, el *dominador* y el *emancipador*. Mientras el primero enmascara la realidad y trata de que la realidad no cambie, el emancipador, desde el descontento con esta realidad injusta y opresora, trata de empujar a la realidad hacia un modelo más justo y libre. El segundo interés tiene sobre el interés dominador una doble superioridad ética y epistemólogica. No sólo posee la ventaja ética de ser una postura que se sitúa a favor de las víctimas y de los perdedores de la historia, sino que tiene la ventaja epistemológica de hallarse libre de intereses conservadores de ocultar datos de la realidad o administrar su utilización. El criterio de universalidad (su modelo de sociedad es democrático y favorecedor de todos los seres humanos por igual) le concede una clara ventaja epistemológica (además de ética, como hemos dicho) sobre el interés dominador, que hace que sus teorías sobre la realidad social sean *ideologías*, esto es, enmascaramientos de la realidad.

Desde este punto de vista, está claro que no puede haber una ideología (en sentido negativo, enmascarador) que pueda ser al mismo tiempo verdadera. Precisamente lo que hace que una teoría sea ideológica es hallarse apoyada en intereses dominadores, excluyentes, al servicio de una minoría social dominante. Y este planteamiento hace que la reflexión sobre la ideología no sea sólo una noción propia de la teoría del conocimiento, sino que implica ser conscientes de qué teoría social y de qué antropología se es deudor.

Esta ambigüedad teórica de Miró Quesada es la que resalta de nuevo cuando hace referencia a la tarea a realizar dentro de la historia de una filosofía latinoamericana. Miró Quesada defiende que una filosofía latinoamericana auténtica tiene que ser una filosofía liberadora de todo proceso de dominación sobre todo de Occidente. Y aquí sí que señala que utilizar el conocimiento histórico con fines de liberación no implica necesariamente una deformación del objeto de conocimiento. Claro que el buen historiador tratará de acercarse a la realidad histórica procurando librarse de presupuestos aprióricos, pero considera que está más cerca de la verdad si se acerca a historiar la realidad movido por el

---

[74] Cfr. HORKHEIMER, M., «Teoría tradicional y teoría crítica», en Id., *Teoría Crítica*, *o.c.*, pp. 223-271; ADORNO, Th.,, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975; MARDONES, J.M., *Dialéctica y sociedad irracional*, Bilbao, Mensajero/Universidad de Deusto, 1979.

interés de la liberación de los hombres. Y aquí es consciente Miró Quesada de que hay una clara contradicción: «Se da, así, la paradoja que podría llamarse la *paradoja de la objetividad histórica*, de que el ideal subjetivo de la liberación que inspira al historiador cuando deslinda hechos y elabora hipótesis, es la posición que conduce a la mayor eficacia a la objetividad. La historia es una ciencia en que la objetividad del conocimiento coincide con la dignidad del hombre»[75].

La conclusión que sacamos ante estas palabras es doble: en primer lugar, se da una fuerte contradicción entre su teoría del conocimiento general, expresada en los primeros apartados de su artículo, y esta opción explícita por una historia de las ideas desde la opción liberadora; y, en segundo lugar, su opción liberadora es una postura meramente voluntarística, que no explica ni fundamenta[76]. Se da, por tanto, una ruptura entre su teoría sobre el proceso del conocer y la función en él de las ideologías, y su opción clara y explícia por la opción liberadora. El es consciente de que hay en su planteamiento una paradoja, que atribuye al propio ser de lo histórico, pero no sabe explicarlo ni hacerlo plausible.

2.3.2. *La ideología como interés de clase (A. Sánchez Vázquez)*

La postura de A. Sánchez Vázquez, expresada en «La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales»[77], se alinea con las tesis clásicas de la filosofía marxista y su sociología del conocimiento. Sus ataques van dirigidos a las diversas teorías filosóficas que defienden la «neutralidad ideológica» y persiguen una ciencia social libre de valores.

A Sánchez Vázquez, aunque partiendo de premisas muy distintas a las de Miró Quesada, tampoco considera correcto distinguir entre la cientificidad de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. La razón de ello no está en que defienda un nuevo tipo de «monismo metodológico», sino que quiere conjugar a la vez la especificidad de las ciencias sociales y sus exigencias de cientificidad. Las ciencias sociales no son ciencias de segunda categoría, sino de primera, aunque su estatuto epistemológico sea diferente al de las ciencias naturales. Por eso, la postura contraria tiene la intención ideológica de no advertir que

---

[75] *O.c.*, p. 37.
[76] En esta crítica coincide también David Sobrevilla, en *o.c.*, pp. 117-118.
[77] Cfr. VV.AA., *La filosofía y las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1976, pp. 287-313.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

en el saber sociológico e histórico hay un sesgo de opción y de valor que no puede ser olvidado. Su olvido, por tanto, es interesado.

Comienza distinguiendo en todo proceso científico entre su fin propio y su finalidad externa. «El fin propio de toda ciencia, dice Sánchez Vázquez, es conocer y a él subordina cualquier otra consideración». En cambio, en la medida en que se trata de una actividad humana, está dentro de un contexto social que le hace servir a una finalidad externa: «contribuir principalmente al desarrollo de las fuerzas productivas en el caso de las ciencias naturales; contribuir al mantenimiento (reproducción) de las relaciones de producción vigentes o a su transformación o destrucción, cuando se trata de las ciencias sociales. Fin propio y finalidad externa de las ciencias se relacionan y condicionan mutuamente. El fin propio se persigue por una finalidad exterior y ésta se asegura cumpliendo el fin propio»[78].

En cuanto a su fin propio, esto es, en cuanto al grado de cientificidad, es cierto que las ciencias sociales están en un nivel de inferioridad respecto a las ciencias naturales, de ahí que tengan su propio estatuto científico; pero, en la medida en que aspiran a ser «ciencias», no pueden renunciar a conseguir los requisitos necesarios de cientificidad. Pero, dicho esto, es evidente para Sánchez Vázquez que este «atraso científico» no es un asunto meramente científico, sino que aquí entra el problema de la ideología y la especificidad de las ciencias sociales.

Las ciencias sociales tienen que aspirar, por tanto, a la objetividad, pero esta objetividad no hay que entenderla como separación aséptica y valoral entre el sujeto y el objeto. Sí hay que defender la objetividad del método científico, de ahí que no le convenza a Sánchez Vázquez las propuestas de la línea de la comprensión (*Verstehen*), que consideran la *empatía* como el método más adecuado de las ciencias sociales. Pero, además de método, las ciencias constituyen un *sistema teórico*. Así, «una verdad, una teoría, una ley es objetiva si representa, reproduce o reconstruye algo real por la vía del pensamiento conceptual… Lo objetivo está en el objeto teórico en cuanto que reproduce como objeto pensado (o en el pensamiento) lo real. Pero si la verdad de un enunciado se da en cuanto que representa o reproduce adecuadamente en el pensamiento lo real, decir objetivo es decir verdadero»[79].

Ahora bien, la relación entre la teoría y la realidad (lugar donde se sitúa la objetividad y la verdad) no se da al margen del sujeto de tal teoría, y, por tanto, no se da al margen del mundo de valores y de aspiraciones

[78] Ibídem, p. 288.
[79] Ibídem, p. 292.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

teleológicas en las que vive todo ser humano dentro de su contexto social. Así, no existe ninguna ciencia que pueda abstraer este dato del contexto valoral, que es tanto como decir que no hay ciencia social objetiva que no tenga que enfrentarse al fenómeno de la ideología.

La definición de ideología propuesta por Sánchez Vázquez tiene el mérito de la precisión y distinción de matices: «La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales»[80]. Así, pues, la ideología es una teoría (referencia a su contenido teórico), unida a ciertos intereses (génesis o raíz social de la ideología), que orientan una determinada praxis social (guía y función práctica).

El problema que se plantea siempre a este modo de ver las cosas es si no se pone de este modo en peligro la objetividad de la ciencia. Sánchez Vázquez se apresura a dejar claro que conocimiento interesado no es sinónimo de falso. Es decir, «que el conocimiento responda a intereses sociales, de clase, e incluso los exprese, no implica necesariamente que sea falso»[81]. Pero también es cierto que la objetividad de las ciencias sociales es específica: lo es de tipo valorativo, puesto que en ellas no se escinden objetividad y valor. Esto es así por cuanto «es precisamente esta conjunción de hecho y valor, característica del comportamiento humano, la que impide tratar científicamente los hechos como cosas, aunque en ciertas relaciones de producción se presenten cosificados»[82].

Por consiguiente, el sesgo ideológico que todo investigador posee, determinará totalmente su modo de acercarse a la realidad y el resultado de su investigación. La influencia de la ideología es múltiple. Influye, en primer lugar, en el punto de partida de la teoría, en la perspectiva inicial. Y ello es así por cuanto la ideología presta a la ciencia social un horizonte ideológico y cosmovisional que colorea todo el saber. Ello determina, a su vez, la tarea que se propone realizar la ciencia social, en la medida en que no será lo mismo lo que el científico espera de su ciencia si opta por dejar el mundo como está (interés dominador) o por transformarlo (interés emancipador o liberador). Igualmente, la influencia de la ideología se advierte también «en los problemas que suscita y selecciona, así como en la preeminencia que adquieren en una teoría»[83].

---

[80] Ibídem, p. 292.
[81] Ibídem, p. 296.
[82] Ibídem, pp. 298-299.
[83] Ibídem, p. 301.

Y, por último, también el método utilizado está directamente influenciado por la ideología. En ese sentido, considera Sánchez Vázquez que el método positivista, o el individualismo metodológico, están influenciados por planteamientos metafísicos y éticos propios de la ideología del individualismo burgués[84].

Junto al punto de partida, la ideología influye también en el contenido mismo de las ciencias sociales. Es evidente que influye en el significado de los conceptos que se usan, en la presencia o ausencia de conceptos y problemáticas claves, en el lugar que ocupan en el conjunto o sistema teórico donde se estructuran, siendo determinadas ausencias o preeminencias jerárquicas en el sistema teórico síntomas del tipo de ideología que está subyaciendo al mismo[85].

Así mismo, «la ideología determina el modo de adquirirse, transmitirse y utilizarse las teorías en las ciencias sociales»[86]. De ahí que no sea inocente, piensa Sánchez Vázquez, el modo como se organizan las enseñanzas universitarias, e incluso secundarias, y sobre todo la orientación y financiación de las investigaciones, siendo típico del pensamiento conservador la fragmentación de los saberes y su no referencia como horizonte al todo social en el cual cumplen todos ellos una función determinada. De ahí que para él sea sintomático, en concreto, la situación de las ciencias sociales en las Universidades norteamericanas y en las latinoamericanas. Mientras que en las primeras ve cada vez más que el «uso de las ciencias sociales, cada vez mayor a partir de las segunda guerra mundial, se halla directamente determinado por exigencias ideológicas (…), al servicio directo del aparato político y militar del Estado, de lo que es un ejemplo elocuente la utilización en gran escala de los científicos sociales en la guerra del Vietnam», por el contrario, «en los países dependientes, en América Latina, su desarrollo es raquítico o tolerado en cuanto que las ciencias sociales pueden ser manipuladas y mantenidas al margen de los problemas vitales, de la realidad nacional y social»[87].

Las conclusiones son, por tanto, para Sánchez Vázquez, bien claras: «Ninguna teoría social es absolutamente autónoma respecto a la ideología, y, por ello, no hay ni puede haber ciencia social ideológicamente neutral»[88]. De ahí que las teorías que defienden la «neutralidad

---

[84] Cfr. ibídem, pp. 301-302.
[85] Cfr. ibídem, pp. 302-303.
[86] Ibídem, p. 303.
[87] Ibídem, p. 304.
[88] Ibídem, p. 305.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

ideológica» o «valorativa», así como el «fin de las ideologías», constituyen claras expresiones de la ideología burguesa, presentadas con aura y prestigio de cientificidad y de objetividad.

Ahora bien, el hecho de que no existan saberes neutrales y al margen de un sesgo ideológico, le lleva a Sánchez Vázquez a insistir, para no caer en el relativismo ni en el fácil voluntarismo de pensar que basta afirmar que se tiene opción de clase para que un saber social sea ya objetivo y verdadero, en que «la ciencia social es autónoma en cierto grado e irreductible a esa ideología»[89]. Esta afirmación es consecuencia de la separación, presentada al comienzo de su escrito, entre el contenido de una teoría y el contexto social en el que surge y se desarrolla. De ahí que una teoría social de orientación emancipadora o liberadora, no pueda bajar la guardia a la hora de perseguir el máximo de cientifidad y de objetividad en las investigaciones sobre la realidad social que realice. Su opción liberadora no le libra de errores e insuficiencias, aunque se halle ventajosamente orientada, respecto a otro modo de teorizar, por su interés emancipador, guiado por el criterio universalizador. Por tanto, la relación entre teoría e ideología, para Sánchez Vázquez, se halla marcada, por un lado, por «la autonomía relativa de la ciencia social respecto a la ideología o irreductibilidad de lo científico a lo ideológico», y, por otro, por una estrecha relación entre ambas[90].

2.3.3. *La ambigüedad de la ideología y la función liberadora de la filosofía (Ignacio Ellacuría)*

Ignacio Ellacuría, aunque coincide en muchos de los aspectos defendidos por Sánchez Vázquez, presenta su propia idea de la ideología y de la influencia que tiene en el saber filosófico para dotarlo de una función liberadora. Un texto emblemático, entre otros que se podrían aportar, es su artículo «Función liberadora de la filosofía»[91]. Se plantea Ellacuría qué papel aporta y ha aportado la filosofía a la libertad y a la liberación, desde la constatación de que ha servido en muchos momentos para lo contrario, para oprimir. Esta pregunta le surge desde la experiencia concreta de Latinoamérica, que vive en una situación generalizada de opresión y de falta de libertad, situación a la que han contribuido en parte la filosofía y las ideologías que enmascaran esta

---

[89] Ibídem, p. 306.
[90] Cfr. ibídem, p. 307.
[91] *ECA* (Estudios Centroamericanos, San Salvador), 1985, n.º 435-436, pp. 45-64.

situación de falta de libertad. Esto ha sido consecuencia de la no existencia en LA de una filosofía crítica, que desenmascare las ideologías, que se comprometa con su propia realidad sociohistórica y desempeñe una función liberadora respecto a esa misma realidad.

La cuestión está en ver qué características tendría que tener una filosofía que sea auténticamente latinoamericana, que ejerza al mismo tiempo una función de liberación sobre el pueblo latinoamericano. Para que una filosofía sea liberadora, tiene que ejercer, según Ellacuría, dos funciones: *crítica* y *creadora*. Una filosofía *crítica* tiene que ejercer la tarea de desenmascarar todo tipo de ideología y la ideologización que realiza. Pero se necesita delimitar qué se entiende por *ideología* y por *ideologización*. La *ideología* es para Ellacuría un fenómeno ambiguo pero necesario, así como muy importante en la vida social.

Es ambiguo porque la ideología es un concepto polisémico, dado que puede entenderse en sentido positivo, negativo y neutro. En un sentido neutro, la *ideología* es un modo de teorizar sobre la realidad, algo totalmente necesario para captar la realidad, dada la condición propia del ser humano como animal cultural. Por tanto, la ideología es un ingrediente antropológico, en la medida en que pertenece a la estructura humana de intelección de la realidad. Por eso, tiene un sentido positivo, en la medida en que la teorización ideológica constituye «una explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etc., que va más allá de la pura constatación fragmentada tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales»[92]. Pero está claro que el concepto de ideología se utiliza de forma más común en su sentido negativo, «como función encubridora de la realidad social»[93].

Mas, a pesar de esta predominancia del sentido negativo, Ellacuría quiere hacernos ver que, aun en esa misma acepción, se advierte la importancia y necesidad con que el ser humano echa mano de las ideologías, en la medida en que, como ya hemos apuntado, necesita de apropiarse de la realidad en la que está y de la que vive. La cuestión está, por tanto, en plantearse y explicar «por qué el hombre necesita explicaciones y justificaciones teóricas, y por qué esas explicaciones y justificaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y desde la apariencia de bien»[94]. Desde esas preguntas radicales nos daremos cuenta de la necesidad tan fundamental que tiene el ser humano de

---

[92] Ibídem, pp. 48-49.
[93] Ibídem, p. 47.
[94] Ibídem, p. 47.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

echar mano de ideologías, que pueden utilizarse al servicio de la verdad y del bien, o para enmascarar esa misma verdad y bien.

Ahora bien, en la ideología negativa parece como si la función enmascaradora de la realidad se realizase de forma inconsciente, como ejercicio reflejo de ver la realidad desde unos intereses y desde una posición en el entramado social que llevan a tales deformaciones de la realidad. Pero muchas veces nos encontramos con un «simple engaño premeditado, en el que se pretende, como fenómeno social, no puramente individual, que la opinión pública considere como verdadero y justo lo que realmente es falso e injusto»[95]. Nos hallamos en este caso ante el fenómeno de la ideologización, que añade a la ideología la consciencia y planificación en su empeño enmascarador de la realidad.

En resumen, la ideologización supone, por tanto, una deforme visión totalizadora de la realidad, que posee un «cierto carácter colectivo y social», realizado en función de intereses colectivos, que se presentan como válidos para todos, y que «suele(n) presentarse con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción, aunque la referencia es siempre a realidades concretas que quedan subsumidas y justificadas en las grandes formulaciones generales»[96].

Ante esta realidad deformada, «la filosofía como función crítica tiene un trabajo propio que hacer, ante todo midiendo la validez general o universal de esos principios, pero sobre todo descubriendo la falsedad de su aplicación»[97]. Y junto a esta misión de criticidad, la filosofía también tiene que aportar la búsqueda de fundamentalidad, aportando los fundamentos en los que se apoya toda teoría humana. En ese sentido, por efecto comparativo, la búsqueda de fundamentalidad que persigue la filosofía realiza una función crítica en la medida en que así «puede descubrirse mejor la des-fundamentación de las posiciones ideologizadas». Ahora bien, este ejercicio fundamentador tiene un cierto carácter ambiguo, en la medida en que «el planteamiento en busca de los fundamentos últimos y totalizantes tiene sus peligros de deslizamiento ideologizante, pero tiene también enormes posibilidades de identificar y combatir lo que quiere presentarse como fundamento real, cuando realmente es un fundamento imaginado». Así, pues, «criticidad y fundamentalidad permiten al filósofo realizar una tarea desideologizante»[98].

---

[95] Ibídem, p. 49.
[96] Ibídem, p. 49
[97] Ibídem, p. 49.
[98] Ibídem, p. 50.

El aspecto fundamentador de la función crítica nos indica ya la otra función de la filosofía, la función creadora. Ya no se trata aquí de criticar lo negativo del enmascaramiento ideológico, sino de proponer positivamente una teoría correcta sobre la realidad. De alguna manera, la función crítica presupone ya un momento positivo, propositivo, desde el que se hace la crítica. Y este momento positivo no es meramente una propuesta teórica, sino también implica una relación directa con la praxis de transformación de la realidad. En este punto, Ellacuría se extiende en consideraciones de gran interés sobre la relación entre teoría y praxis.

En primer lugar, para que la teoría sea correcta necesita estar bien fundamentada. De ahí que Ellacuría considere que toda teoría tiene que estar apoyada en una serie de pilares teóricos, entre los cuales propone una teoría de la inteligencia y del saber humano; una teoría general de la realidad; una teoría abierta y crítica del hombre, de la sociedad y de la historia; una «teoría que fundamente racionalmente (…) la valoración adecuada del hombre y de su mundo»; y, por último, «una reflexión filosófica sobre la ultimidad y sobre lo trascendente»[99]. Desde esta estructura teórica, en la que la filosofía se halla suficientemente fundamentada, deberá presentar su propuesta de orientación de la praxis liberadora.

Y así es como la filosofía está ya preparada para ejercer una función liberadora en el entorno social en el que se mueve cada filósofo. Y para realizar esa misión, tiene que tener bien claro de qué hay que liberarse, el modo de hacerlo, y la meta hacia la que hay que orientar la liberación. Y estos tres aspectos hay que verlos en su concreción histórica. No hay ejercicio liberador en abstracto y en un ámbito ahistórico. En esos ámbitos se mueven precisamente las ideologías.

Pero también se ha de ser consciente de que la filosofía es sólo el momento teórico del proceso de liberación. Por eso, tiene que conjugarse en relación con la praxis liberadora. De ahí que nos diga Ellacuría que «la filosofía sólo podrá realizar y desempeñar su función ideológica crítica y creadora en favor de una eficaz praxis de liberación, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora, que en principio es independiente de ella»[100]. De ahí que el filósofo tiene que estar inmerso en una «praxis correctamente liberadora».

De este modo, la relación entre teoría y praxis se entiende en Ellacuría como conjugación de dos momentos o aspectos: por un lado, la

---

[99] Cfr. ibídem, p. 55.
[100] Ibídem, p. 56.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

teoría es autónoma del proceso práxico; pero, en segundo lugar, forma parte y depende de la praxis liberadora. De ahí que entre ambos momentos se da «una respectividad codeterminante»[101]. Pero, a pesar de esa codeterminación, la praxis social (en cuanto proceso transformador de la sociedad) viene a representar el factor determinante y el elemento que posee «una cierta primacía en la dirección del proceso»[102]. Está claro para Ellacuría que «las ideas solas no cambian las estructuras sociales», por lo que para que la filosofía pueda ejercer su función liberadora, tiene que inscribirse en la praxis de liberación. Por tanto, teoría y praxis tienen que ir estrechamente unidas, aun siendo autónomas.

Los frutos que la filosofía obtiene de su estrecha relación con el momento práxico de liberación son determinantes, en la medida en que el lugar liberador (respecto a otro lugar o perspectiva) le aporta a la filosofía una ventaja ética y epistemológica. Por tanto, el lugar de la liberación a favor de las víctimas y de las mayorías oprimidas aporta una ventaja y preeminencia de tipo ético y epistemológico. No sólo es situarse en el lugar desde donde se colabora en el proceso liberador, sino que se tiene la garantía de atisbar mejor la verdad y la realidad objetiva. Posee, pues, una especial potencialidad teórica tanto en su fase crítica como en la creativa y propositiva.

Ahora bien, la elección del lugar de la praxis liberadora, que aporta ese plus ético y epistemológico, posee dos momentos o aspectos complementarios: un momento de discernimiento teórico, y un momento de opción iluminada[103]. Ello quiere decir que, aunque el posicionamiento a favor de los últimos de este mundo se puede justificar como el más válido tanto desde un punto de vista ético como epistemológico, esa óptica no es determinante, sino que se une a un momento opcional, que tiene mucho de cosmovisional y preteórico. Y ello es así por cuanto, una vez aceptado, ilumina y justifica los planteamientos teóricos que desde ahí se tienen y se adoptan. Y en esa dialéctica entre iluminación teórica y decisión opcional, se mueve no sólo la postura liberadora sino también la ideologizadora.

En definitiva, esta estructura íntima de todo pensamiento es lo que hace afirmar a Ellacuría que «este situarse en un lugar o en otro a la hora de filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías, no sólo desde un punto de vista ético, sino también desde un punto de vista teórico. Quien se sitúa en el lugar de

---

[101] Ibídem, p. 57.
[102] Cfr. Ibídem, p. 57.
[103] Cfr. ibídem, p. 60.

las ciencias, hará un tipo de filosofía; quien se sitúa primariamente en el lugar de la experiencia interior, hará otro tipo de filosofía; quien se sitúa en el lugar de la praxis histórica total, hará otro tipo de filosofía»[104].

Así, pues, la función liberadora de la filosofía donde primero se ejerce es precisamente en el ámbito de la propia filosofía. Le permite ser consciente de sus propios presupuestos, de sus posibles connivencias con planteamientos ideologizadores, así como aprender a situarse en el lugar de la praxis liberadora, yendo de la mano del sujeto de liberación. Y tal «sujeto de la liberación» es para Ellacuría no tanto individuos aislados, sino el colectivo de las «mayorías populares», en la medida en que «es en sí mismo la víctima mayor de la dominación, el que realmente carga con la cruz de la historia, porque esa cruz es el escarnio, no de quien la sufre, sino de quien la impone, y lleva en sí un proceso de muerte que puede y debe dar paso a una vida distinta»[105].

Para Ellacuría está claro que una filosofía latinoamericana auténtica tiene que tener estos rasgos de liberación, no tanto por una motivación de chovinismo etnocéntrico latinoamericano, sino porque estas condiciones son las que tiene que tener toda filosofía para ser auténtica. Sólo será filosofía, y por tanto, con características de universalidad, si busca con ahínco la verdad. Pero la verdad sólo se puede alcanzar desde el lugar privilegiado de los pobres y víctimas de la tierra. Y en ese sentido, dado que Latinoamérica es un lugar de opresión y marginación, representa un lugar privilegiado para realizar este tipo de filosofía. Pero le resulta extraño a Ellacuría que, a pesar de todo ello, no se haya producido una filosofía latinoamericana significativa, dado como han tenido impacto, por el contrario, tanto una teología de la liberación, como una teoría socio-económica liberadora (la teoría de la dependencia), o una pedagogía liberadora (P. Freire), o unas expresiones literarias y artísticas en la línea de la liberación. Es posible, piensa Ellacuría en descargo de esta ausencia de una filosofía de la liberación significativa, que se deba al carácter «crepuscular» de la filosofía sobre el que advertía ya Hegel, con su conocida metáfora de la «lechuza de Minerva». La filosofía es flor de atardeceres, viene detrás de las realizaciones históricas, en la medida en que representa un momento teórico del acontecer histórico. Pero también puede deberse, desde una interpretación menos benévola, a que «el gremio de los filósofos no ha seguido la misma ruta que la de otros gremios creadores»[106].

---

[104] Ibídem, p. 60.
[105] Ibídem, p. 64.
[106] Ibídem, p. 62.

Sea cual sea la interpretación más certera y convincente (incluso aunque discrepemos de este juicio tan negativo sobre la existencia o no de una «filosofía de la liberación» significativa, para la fecha en que escribe Ellacuría este artículo, 1985), parece adecuado pensar con Ellacuría que «si en América Latina se hace auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de la liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal es posible que se llegue a constituir una filosofía latinoamericana como se ha constituido una teología latinoamericana, una novelística latinoamericana, que, por ser tales, son además universales»[107].

En conclusión, todo empeño en reflexionar sobre la identidad de la filosofía latinoamericana y sobre sus vicisitudes y avatares a lo largo de la historia tiene que enfrentarse con el problema de la ideología, con la cuestión del lugar social y con la perspectiva desde la que se hacen estas reflexiones. Al igual que hemos presentado estas tres formas de reflexionar sobre esta cuestión, se podrían haber traído otros ejemplos igualmente válidos. Pero la cuestión está ahí y no se puede evitar plantearla. De ahí que, como indicamos en su momento, la óptica desde la que nosotros vamos a realizar esta historia del pensamiento filosófico hispanoamericano será cercana a los planteamientos americanistas y crítico-liberadores.

3. ETAPAS O FASES DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Teniendo en cuenta todo lo que anteriormente se ha indicado sobre los problemas metodológicos, y conscientes de las enormes dificultades que conlleva la tarea a realizar, presento a continuación el esquema de etapas y períodos organizativos que voy a seguir en los capítulos siguientes. Las propuestas de periodización histórica son muchas, como ya lo hemos indicado. Cada historiador podemos decir que tiene la suya. Además, es lógico que se distingan y discrepen los que optan por una visión universalista o regionalista de la filosofía. Yo voy a seguir mi criterio personal, coincidiendo en unos aspectos con unos autores, y en otros aspectos, con otros.

Como he dejado ya dicho, el inicio de esta historia lo sitúo en las culturas precolombinas, en la medida en que también ellas, al menos las más potentes y significativas, poseían una cosmovisión, presupuesto

[107] Ibídem, p. 64.

de todo pensamiento. Somos conscientes de que la filosofía nace de un salto epistemológico respecto al pensamiento mítico-religioso. Pero es útil hacer referencias a estos momentos históricos, para recuperar las cosmovisiones de los aborígenes americanos, como parte de la historia de América.

Me resulta interesante para la organización de las diferentes etapas con las que se puede estructurar esta historia del pensamiento filosófico latinoamericano, un artículo de E. Dussel, titulado «Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)»[108], en el que propone una clasificación de esta historia del pensamiento desde unas claves específicas de un cierto materialismo histórico. Sin detenernos en seguir a Dussel en su definición de *etapas*, *fases* y *períodos* históricos, coincidimos con él a la hora de establecer y seguir muchas de sus orientaciones referidas a las periodizaciones con las que hay que estructurar esta historia del pensamiento filosófico latinoamericano.

1) La primera época de esta historia está constituida por la época pre-hispana o pre-colombina. Ya hemos indicado que no se da en esta época un auténtico pensamiento filosófico; a lo más, la presencia de un talante pre-filosófico en algunas culturas, como la náhuatl, si aceptamos los planteamientos de León-Portilla. Por tanto, más que hablar de filosofía, e incluso de pensamiento, tendremos que referirnos a una cierta *sabiduría*, reflejada tanto en sus escritos mítico-religiosos, como en algunos textos de sus diferentes *sabios*.
2) La segunda época está constituida por los tres siglos de presencia hispana, época de la Colonia, desde 1492 a comienzos del s. XIX, cuando se produce la emancipación política. Coincidimos con Dussel en apreciar en estos tres siglos tres períodos bastante bien diferenciados:

    a) El primer período, que comprende desde 1492 a 1553, estaría constituido por la teoría política de los vencedores sobre la conquista. Este pensamiento de legitimación de la conquista se impone sobre restos del pensamiento simbólico de los «vencidos»[109].

[108] Cfr. DUSSEL, E., *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Ed. Nueva América, 1994. Capítulo 1.º El texto es una ponencia de 1982.

[109] «El mismo amerindio, dice Dussel, no produjo filosofía, sino pensamiento simbólico "de los vencidos", pensamiento de protesta, de indignación, pero indefectiblemente discurso del derrotado, de la subjetividad pasiva que todavía sueña con su liberación», *o.c.*, p. 30. Cfr. WACHTEL, Natham, *La visión des Vainçus*, Paris, Gallimard, 1971.

b) En el segundo período (1553-1750), se daría lo que denomina Dussel la primera «normalización filosófica», y está caracterizado por la implantación por los españoles y portugueses de diversas universidades y otros centros superiores de cultura, que extienden en la América hispana la filosofía que se imparte en los centros universitarios punteros de la Península Ibérica, especialmente las Universidades de Salamanca, Alcalá o la de Coímbra. La filosofía hegemónica que se importa es la segunda escolástica, con sus diferentes escuelas, sobre todo la tomista y la escotista. A pesar de ello, como vamos a ver, la filosofía escolástica americana no fue una simple repetición de la europea, sino que gozó de una cierta originalidad.
c) El tercer período (1750-1807) es ya más complicado, puesto que se trata de un importante momento de transición de la escolástica a la modernidad. A mitades del s. XVIII, entra en crisis la filosofía hasta entonces hegemónica, y comienza a notarse la influencia de la Ilustración europea y sus correspondientes aires de modernidad. Estos aires de libertad ideológica propiciarán, unido a las circunstancias políticas, la emancipación de los países que formaron la Colonia.

3) La tercera etapa (1807-1900/1910) se inicia con la emancipación de las antiguas colonias y llega hasta el inicio del siglo XX, o la revolución mexicana, depende de naciones. También dentro de esta etapa podemos distinguir tres momentos o períodos.

a) El primero está constituido por las primeras décadas del siglo (1807-1920), momento en que se advierte el empeño de algunos intelectuales, como Alberdi, Sarmiento y otros, por conseguir lo que denominan la «segunda emancipación», o también, la «emancipación cultural», con lo que se produciría una auténtica «filosofía americana», como pide Alberdi. Aquí se nota especialmente la influencia de la Ilustración francesa e inglesa.
b) El segundo período (1820-1870) surge como reacción al anterior, al percibirse el fracaso del intento revolucionario primero de constituir unas repúblicas democráticas, sin contar con las bases sociales suficientes. Se produce entonces una «transición liberal», propiciada por los intereses económicos de los criollos más poderosos, que atemperan y rebajan los ideales democráticos de los primeros años de la emancipación.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

c) En el tercer período (1870-1900/1910) se da una hegemonía casi absoluta del positivismo como teoría filosófica y base ideológica de la nueva burguesía que se hace con el poder dejado por los españoles. Donde más claramente se advierte esta connivencia entre positivismo y poder político es en México, con la dictadura de Porfirio Díaz, pero algo similar se da en el resto de las nuevas naciones independientes.

4) La cuarta etapa está constituida por el siglo XX. El cambio de orientación política y teórica es resultado de varios acontecimientos significativos: la guerra hispano-norteamericana de 1898, con la independencia de Cuba y Puerto Rico; el simbólico libro del uruguayo Rodó, *Ariel* (1900), en el que se advierte un giro cultural del modelo norteamericano a la recuperación de los valores de la hispanidad; y la revolución mexicana de 1910.
Durante el s. XX, se produce ya la «segunda normalización de la filosofía», como pretendía F. Romero, y tenemos que detenernos con más lentitud en la descripción de las diferentes *generaciones filosóficas*. Las generaciones que vamos a tener en cuenta son las siguientes:

a) La generación de 1900, que podemos denominar la generación de E. Rodó.
b) La generación de 1915, con A. Caso, J. Vasconcelos, J.C. Mariátegui y demás.
c) La generación de 1927 o de 1939, que coincide con la del «exilio republicano»: confluencia de Samuel Ramos y Francisco Romero, con J. Gaos, García Bacca y demás exiliados españoles.
d) La generación de 1945: la de L. Zea (y el grupo Hiperión) y A. Salazar Bondy.
e) La generación de la «Filosofía de la liberación», de 1969 en adelante.
f) La generación posterior, con la transformación de la filosofía de la liberación y la aparición de los nuevos paradigmas de la postmodernidad y la postcolonialidad.

FONDOS BIBLIOGRAFICOS

BECCO, Horacio J., *Contribución para una bibliografía de las ideas latinoamericanas*, París, UNESCO, 1981.

CASTRO, Carlos M., *Panorama bibliográfico de filosofía latinoamericana. 1900-1995*, San Salvador, Tesina de Licenciatura, UCA «José Simeón Cañas», 1996.
FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt am Main/Bern/New York, Peter Lang Verlag, 1985.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., «Pensamiento hispanoamericano: una aproximación bibliográfica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VIII (1981), 287-400.
ROIG, Arturo A., «Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico», en ZEA, L. (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1986, pp. 46-71.

BIBLIOGRAFIA

ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 5 vols., 1973-1991.
ABELLÁN, J.L., «Sobre la filosofía hispanoamericana», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del Seminario de Historia de la Filosofía Española,* II/1, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980, 134-154.
ABELLÁN, J.L./MONCLUS, Antonio (eds.), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América,* Barcelona, Anthropos, 1989, 2 vols.
AGOGLIA, R. M., «La idea de identidad nacional de América Latina», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983), 265-277.
ALBERDI, Juan Bautista, «Fragmento preliminar al estudio del derecho», Buenos Aires, 1842.
ALBERDI, Juan Bautista, «Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea» (1842), Buenos Aires, *Obras Selectas*, 1920.
ARDAO, Arturo, *Génesis de la idea y del nombre de América Latina,* Caracas, CELARG, 1980.
ARDILES, O., «Bases para una de-construcción de la historia de la filosofía en América Indo-ibérica», *Nuevo Mundo*, 1 (1973), 5-24.
BECCO, Horacio J., *Contribución para una bibliografía de las ideas latinoamericanas*, Madrid/París, UNESCO, 1981.
BIAGINI, Hugo, *Filosofía americana e identidad (El conflictivo caso argentino*), Buenos Aires, EUDEBA, 1989.
CANCINO TRONCOSO, Hugo/KLENGEL, Susanne/LEONZI, Nanci (Eds.), *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia intelectual de América Latina*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 1999.
CASTRO HERRERA, G., *Naturaleza y sociedad en la historia de América Latina*, Panamá, CELA, 1996.
CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2001.
CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Universidad de Guadalajara, 1986.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Porrúa, 2000.

DOMENCHONOK, E., *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1992.

DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.

DUSSEL, E., «Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)», en Id., *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994, cap. 1.º.

ELLACURÍA, Ignacio, «Función liberadora de la filosofía», *Estudios Centroamericanos* (ECA), San Salvador, 1985, n.º 435-436, 45-64.

ESCOBAR VALENZUELA, Gustavo, *Introducción al pensamiento filosófico en México*, México, LIMUSA/Grupo Noriega Editores, 1992.

FORMENT GIRALT, Eudald (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona, P.P.U., 1987.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, «La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico», *Diálogo Filosófico*, 5 (1989), I, enero-abril, 52-71.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, «Balance y perspectivas del pensamiento latinoamericano en América y Europa», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pp. 397-408.

FORNET-BETANCOURT, R., «Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y contexto histórico-cultural», en HEREDIA SORIANO, A. (ed), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988.

FORNET-BETANCOURT, R., «Modos del pensar la realidad de América y del ser-americano», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983), 247-264.

FORNET-BETANCOURT, R., «Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII, 1985,

FORNET-BETANCOURT, R., *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1985.

FRONDIZI, Risieri/GRACIA, J.E. (eds.), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX,* México, FCE, 1974.

GAOS, José, *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, 1954.

GAOS, José, *Pensamiento de lengua española*, México, 1945.

GARZA, Teresa de la, *Política de la memoria. Una mirada de Occidente desde el margen*, Barcelona, Anthropos/México, Universidad Iberoamericana, 2002.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., «Pensamiento hispanoamericano: Una aproximación», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VIII (1981), 287-400.

GONZÁLEZ, Luis José (ed.), *Temas de ética latinoamericana*, Bogotá, El Búho, 1981, 1994 (6.ª ed.).

GRACIA, Jorge E. (ed.), *Latin American Philosophy (In the twentieth Century), Man, Values, and the Search for philosophical Identity*, New York, Prometheus Books, 1986.

GRACIA, Jorge E., *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998.

GUADARRAMA, Pablo, «¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 1997, n.º 2, 5-19.

IBARGÜENGOITIA CHICO, Antonio, *Suma Filosófica Mexicana (Resumen de Historia de la Filosofía en México)*, México, Porrúa, 1980.

LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1989.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G./ZABALZA, J. (eds.*), La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1993.

MARTÍNEZ GÓMEZ, J.L., «¿Existe una filosofía hispanoamericana?», en ALEMANY, J.J. (ed.), *América (1492-1992). Contribuciones a un centenario*, Madrid, P.U.C., 1988, 455-469.

MIRÓ QUESADA, F., *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.

MIRÓ QUESADA, F., «La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad en el conocimiento histórico», *Latinoamérica*, México, 1974, n.º 7, 9-37.

MIRÓ QUESADA, F., *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981.

MIRÓ QUESADA, Francisco, «Universalismo y latinoamericanismo», *Isegoría*, 1998, n.º 18, 61-78.

MONTANER, Carlos A., *Las raíces torcidas de América Latina*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001.

ORTIZ, Gustavo, *La racionalidad esquiva. Sobre tareas de la Filosofía y de la Teoría Social en América Latina*, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados/Universidad Nacional de Río Cuarto/CONICOR, 2000.

PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio, «Hegel y América», *Analogía Filosófica*, 8 (1994), n.º 2, 119-138.

RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Pensamiento Prehispánico y Filosofía Colonial en el Perú*, Tomo I, Lima, FCE, 2000.

RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, Tomo II, Lima, FCE, 2000.

RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Filosofía e Historia de las ideas en Latinoamérica*, Tomo III, Lima, FCE, 2000.

RODRÍGUEZ, J., *El nacimiento de Hispanoamérica*, México, FCE, 1980.

ROIG, Arturo A., «Interrogantes sobre el pensamiento filosófico», en ZEA, L. (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/París, UNESCO, 1986, 46-71.

ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1992.

SÁEZ, José Luis (coord.), *Iberoamérica en perspectiva*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2002.

SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América*?, México, Siglo XXI, 1968.

SALAZAR RAMOS, Roberto J., *Temas de filosofía de la historia latinoamericana*, Bogotá, El Búho, 1983, 1993 (3.ª ed.).

SANABRIA, Rubén, «¿Hay una filosofía latinoamericana?», *Analogía filosófica*, 7 (1993), n.º 1, 31-64.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, «La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales», en VV. AA., *La filosofía y las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1976, 287-313.

SASSO, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Avila/Cátedra UNESCO de Filosofía/Embajada de España, 1998.

SILVA, Erwin y NAVARRO, Karlos, *Razón e Historia del pensamiento latinoamericano,* Managua, UCA, 1993.

SOBREVILLLA, David, «La objetividad de la ciencia histórica y la importancia de la historia de las ideas en América Latina. Exposición y comentario en torno a una propuesta de epistemología histórica de Francisco Miró Quesada», *Revista Venezolana de Filosofía*, 1997, n.º 35, 93-118.

VARGAS LOZANO, Gabriel, *¿Qué hacer con la filosofía en Latinoamérica*?, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1990.

VILLORO, Luis, «¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?», *Isegoría*, 1998, n.º 18, 53-60.

WACHTEL, Natham, *La vision des Vaincus*, París, Gallimard, 1971.

ZEA, L., *Antología de filosofía americana contemporánea*, México, 1968.

ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (3.ª ed.).

ZEA, Lepoldo, *Filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

ZEA, L. (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/París, UNESCO, 1986.

Capítulo 2

El pensamiento indígena latinoamericano. La América pre-colombina

1. INTRODUCCION

Como hemos señalado en el capítulo introductorio, vamos a comenzar la historia del pensamiento filosófico latinoamericano por el pensamiento indígena. Esta opción resulta inaceptable para algunos, y muy problemática para otros. Nosotros hemos querido ampliar el inicio de la historia a esta etapa pre-colombina puesto que pensamos que también las cosmovisiones indígenas contienen un cierto *pensamiento*, un modo de entender la realidad, la historia, el ser humano y todos los grandes temas de los que se ocupa la filosofía. Es cierto que resulta difícil defender que en estas cosmovisiones se dio un salto epistemológico a un pensamiento filosófico, en su sentido estricto y técnico. Pero, aun así, creemos que es positivo comenzar presentando de forma esquemática las grandes cosmovisiones de las culturas que llegaron a tener un desarrollo intelectual y social más profundo. No podremos, pues, hablar de filosofía, pero sí de una *sabiduría*, apoyada en una estructura mítico-religiosa y no tanto racional, pero digna de recordar y de ser tenida en cuenta.

Damos también por descontado que la idea que se ha tenido de la filosofía en el occidente europeo, ha sido sin ninguna duda excesivamente restrictiva. Es cierto que el salto crítico que se da en Grecia hacia un saber racional, dejando de lado un modo mítico de acercarse a la realidad y al ser humano y sus problemas, marca un corte epistemológico importante con el tipo de saber que hasta ese momento había sido el propio de todas las culturas anteriores. Pero sería también incorrecto

considerar que el modo como Grecia, seguida después por la Europa occidental, entiende la filosofía es el único posible. La filosofía siempre ha experimentado saltos cualitativos en su identidad, pero quizás nos hallemos en los comienzos del siglo XXI en un momento especialmente significativo, cuando nos situamos ante el reto de un diálogo intercultural, con muy diferentes modos de entender la realidad y el sentido de la vida y de la historia.

Desde este panorama tan plural de acercarnos a los grandes problemas humanos, en un momento de globalización o de mundialización, y de diálogo de culturas, pensamos que es conveniente rescatar, como pre-historia de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, las cosmovisiones de los más importantes pueblos indígenas, habitantes de las grandes extensiones americanas antes de que en 1492 llegara allí la expedición de Colón.

Siempre se ha dado por hecho que la filosofía en LA sólo se ha cultivado como consecuencia de la implantación, la «primera implantación», que de ella hicieron los españoles y portugueses en sus respectivas colonias. Pero es provechoso ampliar ese punto de vista tan restrictivo y empobrecedor. Toda cultura, por muy poco «civilizada» que se considere, tiene un trasfondo cosmovisional que implica un modo de ver el mundo y de situarse ante él. En ese sentido, toda cultura posee o vehicula un «pensamiento», aunque habrá que dilucidar si tal «pensamiento» es «filosófico» o no, conscientes de que en tal pregunta y su correspondiente respuesta estamos ya utilizando un concepto de «filosofía» que habrá que cuestionar, o utilizar al menos con suficiente cuidado y autocrítica.

Pero independientemente de la concepción que se tenga de qué es filosofar, y si en estas culturas se dio un cultivo estricto de una cierta filosofía, nos interesa aquí, desde una visión más amplia, el estudio de los contenidos de pensamiento y cosmovisionales que en las diferentes culturas latinoamericanas late y configuran su modo de ser. Y la razón fundamental está en que no podemos dejar de lado, cuando de estudiar el pensamiento filosófico de LA se trata, el contenido teórico de las culturas indígenas anterior a 1492, por cuanto LA actual también es el resultado de aquella situación y siguen latiendo en estos momentos contingentes humanos continuadores de aquellas culturas.

En este capítulo vamos a entrar en el difícil y poco explorado mundo de las culturas indígenas pre-colombinas y sus correspondientes contenidos intelectuales. Nos vamos a limitar a presentar algunas ideas orientadoras y algunos textos que han iniciado ya el trabajo de investigación pionero. No tenemos, ni mucho menos, la pretensión de exhaustividad, difícil de conseguir, dada la dificultad de acceder a todos los estudios que sobre estos campos se están realizando.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

2. CULTURAS EN PELIGRO DE EXTINCION

Cuando Colón llegó a América (las «Indias Occidentales»), en el continente americano existían una serie de culturas con un nivel de «civilización» notable. Se suele hacer referencia sobre todo a las culturas maya, náhuatl, azteca e inca, por no aludir más que a las más importantes.

La colonización española y portuguesa, al mismo tiempo que minusvaloró y trató con menosprecio a tales culturas, también dio origen, a través de diversos intelectuales, fundamentalmente misioneros, a un movimiento amplio de estudio y cuidado de sus lenguajes y de sus elementos cosmovisionales, sobre todo religiosos. Bien es verdad que su intención primera fue apologética; es decir, conocer sus contenidos religiosos y culturales, para mejor dominarlos y conseguir la conversión de sus integrantes al cristianismo. Pero sería injusto ver en los estudiosos de estas culturas indígenas un exclusivo afán conquistador y no también un afán respetuoso y conservador de culturas que podían correr el riesgo de desaparición.

Para un estudio global de los trabajos de misioneros y estudiosos de las culturas indígenas en el momento de la colonia española, puede verse J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 2, cap. XI: «Los orígenes de la Antropología cultural»[1]. La labor de estos estudiosos españoles fue de tal nivel intelectual que, según Abellán y otros investigadores, representa un anticipo brillante de lo que en el s. XIX será la Antropología socio-cultural[2]. Gracias a ellos se pudo salvar parte de los escritos y de las ideas que configuraban las culturas más importantes y desarrolladas de la América contemporánea a la llegada de españoles y portugueses. J.L. Abellán, en el texto señalado, nos indica de forma ordenada los autores que trabajaron en la confección de gramáticas y libros similares de las culturas más importantes. Todos ellos siguieron en sus trabajos gramaticales la estructura que Antonio de Nebrija había utilizado en su famosa gramática de la lengua castellana.

---

[1] Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. 2.º, 503-525.

[2] Cfr. Palerm, A., *Historia de la etnología: los precursores*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974; Lisón Tolosana, C., *Antropología social en España*, Madrid, S. XXI, 1971, Rowe, J.H., *Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century*, Berkeley, 1964; Del Pino, F., «Los cronistas de las culturas indígenas de América: su valor antropológico», en VV. AA., *Primera reunión de antropólogos españoles*, Sevilla, 1975; Id., «Antropología y colonialismo: anotaciones para el caso español», Revista de Opinión Pública, 1975, n.º 42, oct.-dic. Cfr. también Marquínez Argote, G. (ed.), *Temas de Antropología latinoamericana*, Santafé de Bogotá, Ed. El Búho, 1981; 5.ª ed.: 1993.

En el ámbito mexicano, la lengua *maya* fue estructurada gramaticalmente por el franciscano Andrés del Olmo, «Gramática mexicana» (Ed. de Rémi Simeon, 1886); Alonso de Molina, «Gramática» (Ed. de Pedro Ocharte, 1571 y de Pedro Babli, 1576; Edición facsímil del Instituto de Cultura Hispánica, 1945); Antonio del Rincón, jesuita, «Arte mexicana», 1595, siendo reeditada tan sólo tres años después. En el siglo siguiente, aparecen las obras de Diego de Galdo Guzmán, agustino, en 1642; Horacio Carochi, jesuita, en 1645; y Antonio Tovar Cano y Moztezuma y fray Agustín de Vetancourt, ambas obras en 1673. Y más adelante, nos encontramos con las obras de Carlos de Tapia Centeno («Arte novissima de la lengua mexicana») y de Joseph Agustín de Aldama Guevara, que constituye más una síntesis de las obras anteriores que una investigación directa sobre esta «lengua mexicana». Abellán indica que cuando los autores hacen referencia a la «lengua mexicana», se están refiriendo «al idioma azteca, que es filológicamente una rama del grupo náhuatl»[3].

La lengua maya, extendida por gran parte de Centroamérica, fue estudiada por fray Luis de Villalpando, que sirvió de base a la obra del franciscano Gabriel de San Buenaventura, autor de «Arte de la lengua maya» (México, 1684) y «Diccionario maya-hispano e hispano-maya», 3 vols.; Beltrán de Santa Rosa María, Gastar Antonio y fray Antonio de Ciudad Real (Diccionario en seis volúmenes de la lengua maya).

También se hicieron trabajos de estudio sobre otros idiomas como el pima, el de los lacandones, el tzendal, el tzotzil, el cakchiquel (que junto al tzutuhil son lenguas de la división quiché. El dominico Francisco Ximénez tradujo el Popol-Vuh del quiché al castellano), el zapoteca, el mixteco, etc.

El quechua fue estudiado por Juan de Oliva y Cristóbal de Medina, aunque quien lo estudió con más profundidad fue fray Domingo de Santo Tomás, autor de «Vocabulario» y «Gramática de la lengua general de los indios del Perú», publicados en Valladolid en 1560. Y siguiendo con el cono sur, también fueron objeto de estudio el araucano (Gabriel de la Vega, Luis de Valdivia y Andrés Febres) y el guaraní (Antonio Ruiz de Montoya).

Este trabajo investigador, que fue fruto de largos años de esfuerzo y estudio, «no sólo llevó, dice Abellán, a conservar tesoros lingüísticos hoy únicos y privilegiados, sino que ayudó a crear una conciencia idónea para el acercamiento objetivo y el estudio científico de aquellas culturas y pueblos hasta entonces absolutamente desconocidos. Con

---

[3] *O.c.*, p. 506.

ello facilitaban su labor evangelizadora al hacer más asequible la comunicación con los indígenas, «pero al mismo tiempo, dice C. Lisón Tolosana[4], legaban uno de los mayores monumentos lingüísticos a la Historia de la Cultura»[5].

Entre todos los estudiosos de las culturas indígenas en la época de la Colonia española destaca Fray Bernardino de Sahagún (nacido en Sahagún, León, hacia 1500)[6]. Estudió a fondo la cultura de México, escribió en *náhuatl*, realizó estudios sobre este idioma y lo utilizó como instrumento para sus estudios etnográficos de la tierra mexicana. Su labor pionera fue de tal magnitud que, según J.L. Abellán, «se adelanta en varios siglos a su época, aparece como el fundador de la Antropología cultural»[7]. Su obra central fue *Historia de las cosas de la Nueva España*, iniciada en 1557, aunque fue completada en tres etapas, hasta alcanzar doce libros[8], trabajo conseguido dada la larga vida de su autor, noventa años. Un trabajo similar al de Sahagún en México, fue realizado en Perú por el jesuita José de Acosta (Medina del Campo, 1540-Salamanca, 1600). En su estancia en tierras peruanas, llegó a dominar el *quechua* y el *aimará*, que le sirvieron para su contacto evangelizador con los indígenas, y para redactar catecismos y otros textos en castellano, quechua y aimará. Su obra más importante fue *Historia Natural y Moral de las Indias*, editada a su vuelta a España, en 1578[9].

3. UN ACERCAMIENTO A LAS CULTURAS INDIGENAS

Una descripción exhaustiva y completa de estas cosmovisiones sería un trabajo que desbordaría los objetivos de este libro. Para esa tarea, tendríamos que tener en cuenta las ediciones de los textos conservados de los relatos míticos de las grandes religiones de las culturas pre-colombinas, tanto de los mayas, nahuas, y aztecas, como de los incas y demás culturas de la zona andina y de todo el Cono Sur. Como no

---

[4] *Antropología social en España*, *o.c.*, p. 52.
[5] Abellán, J.L., *o.c.*, p. 507.
[6] Cfr. Abellán, J.L., *o.c.*, 511-514; Ballesteros Gaibrois, M., *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León, C.S.I.C., 1973; Gutiérrez Colomer, L., *Fray Bernardino de Sahagún y la vegetación de Nueva España*, México, 1938.
[7] *O.c.*, p. 511.
[8] Hay una edición mexicana de la obra, a cargo de W. Jiménez Moreno, con una importante introducción («Fray Bernardino de Sahagún y su obra»), México, 1938.
[9] Hay edición de F.C.E., México, 1962.

es éste el centro de nuestro interés, sino tan sólo ocuparnos de las expresiones más cercanas al pensamiento filosófico, baste referirnos para un estudio más profundo de estos temas a las obras de otros especialistas en culturas pre-colombinas, limitándonos a indicar algunos textos introductorios[10].

Si queremos ser sistemáticos en el estudio del pensamiento indígena, nos tenemos que referir a dos momentos de la historia de estas culturas: por un lado, la situación de las cosmovisiones de estos pueblos antes del contacto con los conquistadores; y, por otro, el modo como se mantuvieron y evolucionaron tras el impacto con la cultura europea. Este segundo aspecto irá saliendo esporádicamente en diferentes capítulos posteriores, cuando hagamos referencia al resurgir de la conciencia indígena en sus diferentes etapas y lugares. Aquí nos vamos a ocupar sobre todo de la situación anterior a la conquista.

No existe acuerdo total entre los historiadores primitivos acerca del momento en que se produjo la llegada de los primeros seres humanos a América, ni tampoco el lugar a través del cual llegaron al continente[11]. Se suele indicar como momento importante de la historia de las diversas culturas humanas el que marca el salto de un estilo de vida de cazador-recolector al de ganadero-agricultor. Es la época del neolítico, datada hacia unos 10.000 años a. de C. Uno de los acontecimientos clave en este salto lo constituye la capacidad de los seres humanos de cultivar los cereales, produciéndose este acontecimiento en tres ámbitos culturales diferentes, basándose cada uno de ellos en el cultivo de un cereal diferente. En el centro de Asia se origina la civilización basada en el arroz; en la zona de Oriente Próximo (Mesopotamia y el occidente del Mediterráneo), será el trigo el cereal básico; y, por último, en la zona de Mesoamérica y en el Cono Sur americano, es donde se desarrollan las culturas del maíz.

Pero hay quienes opinan que el cultivo del maíz no se produjo en fecha tan temprana, sino que fue un acontecimiento más tardío. Así, Richard E.W. Adams señala que «la domesticación de la principal planta norteamericana de grano, el *maíz (Zea maize*), no se consiguió hasta una fecha relativamente tardía, alrededor de 3000 a. C., e incluso entonces era una variedad no mejorada, apta sólo para la elaboración de

---

[10] Cfr. ROBLES, Laureano (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992; RIVARA DE TUESTA, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Tomo I, Lima, FCE, 2000; SILVA, Erwin y NAVARRO, Karlos, *Razón e Historia del pensamiento latinoamericano*, Managua, UCA, 1973, pp. 17-33.

[11] Cfr. para un primer acercamiento al tema, ALCINA FRANCH, José, *Los orígenes de América*, Madrid, Alhambra, 1985.

bebidas. Hacia 1600 a.C. fue mejorada, desarrollándose variedades más productivas, y se adaptó a casi todos los climas mesoamericanos»[12].

Junto al cultivo del maíz, se fue avanzando en otros elementos culturales como la fabricación de la cerámica, la domesticación de animales, la organización social, etc., desarrollándose diversos núcleos poblacionales que poseían entre ellos un comercio activo. La variedad de lenguas, razas y culturas en todo el conjunto del continente americano fue amplísima[13]. Aquí vamos a hacer referencia sólo a las culturas más significativas e importantes: las culturas náhuatl, maya, azteca e inca.

4. EL PENSAMIENTO O SABIDURIA DE LOS NAHUAS

El estudio del pensamiento de los nahuas merece un lugar especial y prioritario. Su pensamiento mítico y su religión fue estudiada ya por diferentes autores desde el siglo XVI, entre ellos, como ya hemos dicho, por fray Bernardino de Sahagún.

Pero los estudios más significativos y recientes los ha realizado el filósofo y antropólogo mexicano Miguel Angel León-Portilla[14], autor en el que nos vamos a apoyar en este apartado. La interesante y discutida tesis de M. León Portilla consiste en afirmar que entre los nahuas existió auténtica *filosofía*, esto es, un pensamiento más técnico y superior a los meros relatos mitológicos.

Según Portilla, entre los nahuas existió un grupo de *sabios* o *filósofos* (así considerados ya por el propio Sahagún), los *tlamatinime*. Un sabio (*tlamatini*) era para los nahuas el que conoce experimentalmente las cosas («el que directamente conoce (-imatini), el rostro o naturaleza (ix-) de las cosas (tla-)»). Estos *sabios* o *tlamatinime* dejaron una serie de escritos en los que se planteaban preguntas sobre la naturaleza profunda de la realidad y de la vida humana. Preguntas que no se conformaban con las respuestas de los relatos míticos, sino que apuntaban a

---

[12] *Las antiguas civilizaciones del Nuevo Mundo*, Barcelona, Crítica, 2000, 37.

[13] Cfr. entre otros, ADAMS, R.E.W., *o.c.*; ALCINA FRANCH, José, *Las culturas precolombinas de América*, Madrid, Alianza, 2000; CARDENAL, Rodolfo, *Manual de Historia de Centroamérica*, San Salvador, UCA, 1996 .

[14] *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1959 (2.ª ed.), 1986 (8.ª ed.); íd, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, 1984 (6.ª ed.); íd, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE., 1987; íd, «El pensamiento náhuatl», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, 79-98.

otro nivel de realidad, más verdadero o científico. De ahí que Portilla afirme que «es indudable, como se comprobará en seguida documentalmente, que el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación verdadera (sobre bases firmes) y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa. En otras palabras, valiéndose de nuevo anacrónicamente de un término occidental, el más aproximado para expresar la distinción percibida por los sabios nahuas, diremos que sabían separar lo verdadero —lo científico— de lo que no era tal»[15].

4.1. **La cosmovisión religiosa de los nahuas**

Pero vamos a presentar, de la mano del propio León-Portilla, las claves fundamentales de la cultura náhuatl, situándola primero en sus coordenadas espacio-temporales, para después presentar los elementos más importantes de su cosmovisión y pensamiento, y seguir a León-Portilla en su defensa de una supuesta *filosofía* náhuatl. Tomaremos las ideas sobre todo de su artículo, ya citado, «El pensamiento náhuatl».

Los historiadores sitúan el inicio de la cultura náhuatl hacia la mitad del segundo milenio antes de J.C.[16], momento en el que, en el entorno de México, «se inició allí un proceso de transformaciones que culminó con la aparición de una "alta cultura"»[17]. Este proceso tomó cuerpo, en primer lugar, en la cultura olmeca, que empezó a florecer a partir de 1200 a. de C., en el entorno de los estados mexicanos actuales de Tabasco y Veracruz. Esta influencia cultural fue extendiéndose poco a poco y llegó a abarcar toda la zona central de México, varias de sus zonas costeras del Golfo y del Pacífico, así como amplias regiones de Centroamérica: Yucatán, Guatemala, Belice, El Salvador, y algunas zonas de Honduras y Nicaragua. Toda esta amplia zona se denominará Mesoamérica.

En este entorno cultural se construyeron núcleos urbanos de importancia, con templos, palacios, y otro tipo de edificios públicos y privados, así como se desarrollaron complejas organizaciones políticas, sociales, económicas y religiosas, llegándose a crear también reinos e imperios que aglutinaban los diferentes núcleos poblacionales de esta región. Se sabe que alcanzaron un nivel notable de arte, así como un

---

[15] Cita tomada de SILVA, E y NAVARRO, K., *o.c.*, p. 51.

[16] Cfr. CASO, A., *El Pueblo del Sol*, México, FCE, 1983; ANDERS, F. y MARTEN, J., *Schrift und Buch in Alten Mexico*, Graz, Akademische Drukand Verlaganstalt, 1988.

[17] LEÓN-PORTILLA, M., «El pensamiento náhuatl», *o.c.*, p. 79.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

tipo de calendario original y complicado. Y todo estaba apoyado en unas complejas concepciones del mundo, expresadas en teorías religiosas y en prácticas morales y culturales que se han recogido en sus libros sagrados, escritos en lengua náhuatl, lenguaje que utilizaron los toltecas, aztecas y otros pueblos similares.

El momento que León-Portilla considera de máximo esplendor de la cultura náhuatl, es el que se denomina época de «cosmovisión tolteca», situada, según la tradición de los aztecas o mexicas del s. XV a. C., en una época de antiguo esplendor, bajo la figura clave del sabio sacerdote Quetzalcóatl, su guía espiritual.

La conservación de la cosmovisión de los nahuas se ha conseguido a través de diversas fuentes, a pesar de las pérdidas de textos que se produjo en el momento de la llegada de los españoles. León-Portilla considera que, respecto al pensamiento filosófico y a la concepción del mundo, el tipo de fuentes existentes es de cuatro tipos: «códices o libros indígenas prehispánicos; códices indígenas coloniales, copias de otros más antiguos o reelaboraciones hechas en el siglo XVI; textos en náhuatl resultado de transición con el alfabeto del contenido de códices o de testimonios de la tradición memorizada en las escuelas sacerdotales indígenas y, finalmente, algunas representaciones iconográficas, acompañadas de signos glíficos en monumentos prehispánicos»[18].

Vamos a seguir a León-Portilla en su análisis de la cosmovisión náhuatl, tal y como se presenta en la época azteca o mexica un siglo antes de la conquista española. En esta época, los nahuas se apoyaban en la cosmovisión tolteca, cosmovisión que se atribuía al sabio y sacerdote Quetzalcóatl, cuya existencia se situaba hacia el s. IX d. C. El recompuso los mitos antiguos, que impregnaban la simbología y los mitos comunes del conjunto de los pueblos mesoamericanos. Esta cosmovisión religiosa[19], a grandes rasgos, se basaba en la creencia de que la tierra era como una gran isla dividida en cuatro cuadrantes o rumbos, y rodeada por agua. Cada cuadrante o rumbo tenía sus símbolos específicos. El Oriente (color blanco) era el cuadrante de la luz, de la fertilidad y de la vida; el Norte (color negro), se consideraba la región de los muertos; el Poniente (rojo), la casa del sol; y el Sur (azul) contenía el mundo de las sementeras.

Visto verticalmente, el mundo estaba dotado de varios pisos, tanto por encima de la tierra como por debajo. Por encima estaba el cielo, la

---

[18] Ibídem, pp. 80-81.

[19] Cfr. GARZA, Mercedes de la, «Ideas religiosas fundamentales de los nahuas y los mayas antiguos», en GÓMEZ CAFFARENA, J. (Ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 37-54.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

morada de los dioses. Y por debajo se situaban los pisos inferiores, donde se situaba el Mictlan, el mundo de los muertos. Para los nahuas, el mundo está lleno de poderes invisibles, produciéndose también entre los dioses enormes luchas cósmicas para dominar el mundo. En cada una de las eras o «soles», se producía el dominio de uno de los dioses, produciéndose un fuerte cataclismo con el cambio de cada época. Entendían que se había producido la sucesión de cuatro épocas o soles: la del aire, tierra, agua y fuego, y estaríamos ahora en la quinta, la del viento, momento en que nacen los hombres, los *merecidos* (*macehualtin*), referencia al hecho de haber «merecido» su existencia por el sacrificio de los dioses. «En compensación, los seres humanos tendrán que hacer *tlamacehualiztli*, "merecimiento", sacrificio, incluso de sangre, para compensar a los dioses y mantener así un equilibrio cósmico»[20].

También la época presente está amenazada de muerte, y terminará inevitablemente en un cataclismo, pero los hombres pueden postergar la llegada de tal desgracia. Quetzalcóatl recibió toda esta tradición mítico-religiosa y la recompuso y completó. En sus meditaciones, llegó a concebir la divinidad como un ser uno y dual a la vez. «El principio supremo es *Ometéotl*, Dios de la Dualidad. Metafóricamente es concebido con un rostro masculino, *Ometecuhtli*, Señor de la Dualidad, y con una fisonomía al mismo tiempo femenina, *Omecíhuatl*, Señora de la Dualidad»[21]. Otro nombre que tendría la divinidad es el de *Quetzalcóatl*, que significa *serpiente emplumada* o también «Mellizo Precioso». Y de este título de la divinidad vendría también el nombre del sabio sacerdote náhuatl que reconstruyó esta concepción religiosa.

Los hombres debían dedicarse durante su vida a la creación de la *Toltecáyotl*, conjunto de artes e instituciones toltecas, colaborando de este modo a repetir la acción creadora del Dios de la Dualidad. Esta época de los toltecas era recordada por la posteridad como una época dorada. Pero su fin le llegó cuando los hechiceros expulsan al sabio sacerdote Quetzalcóatl de la capital, Tula, e imponen su dominio, y llegarían a introducir también sacrificios humanos. Con la marcha de Quetzalcóatl, se produjo una época de decadencia y de conflictos con los pueblos vecinos, que ocuparon el vacío de poder dejado por los toltecas. Les suceden en el poder los *aztecas* o *mexicas*, nahuas del norte, adoradores de su dios *Huitzilopochtli*, que consideraban vinculado a la divinidad del Dios Dual tolteca, y se hacía presente en el sol.

---

[20] Ibídem, p. 84.
[21] Ibídem, p. 84.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

4.2. **La supuesta presencia del pensamiento filosófico entre los nahuas**

Una vez presentados los rasgos más destacados de la cosmovisión náhuatl, nos vamos a detener en la argumentación de León-Portilla en defensa de un supuesto pensamiento filosófico entre ellos. Entre los mexicas y otros pueblos nahuas hubo sabios que reflexionaron y profundizaron en las doctrinas religiosas y cosmovisionales nahuas, tal y como las interpreta y amplía Quetzalcóatl. En esos estudios, «diversos cuestionamientos surgieron en su ánimo. Unos se refirieron al destino del hombre en la tierra y sus formas de obrar. Otros tocaron el espinoso tema de la posibilidad de decir palabras verdaderas acerca de la divinidad. Finalmente, algunos de esos cuestionamientos versaron sobre la muerte y el más allá»[22].

Estos sabios, los *tlanatinime*, expresaron estos comentarios con dudas e interrogantes por medio sobre todo de poemas y cantos, pero también en exposiciones y discursos en prosa. No llegaron a exponer teorías positivas y amplias sobre los puntos y temas acerca de los que expresaban sus interrogantes, sino que se quedaron solamente en la propia expresión interrogativa. Aunque a veces expresan también un cierto principio de respuesta. Ahora bien, como señala León-Portilla, «el hecho de que sus cuestionamientos resonaran a veces en los cantos, concebidos para ser entonados y acompañados por la música, denota que se atrevían a hacer sentir al pueblo la angustia que los afligía ante los que consideraban como enigmas no resueltos»[23]. Esta publicidad daría seriedad a sus cuestiones, puesto que mostraría que no eran interrogantes esporádicos y personales, sino firmes y dignos de hacerlos públicos a través de esos himnos y cantos ceremoniales.

Los temas sobre los que se hacen interrogantes son, en primer lugar, acerca de qué puede dar sentido a la acción del hombre sobre la tierra, de si hay en esta tierra algo tan valioso que merezca la pena ir en pos de ello. Y si la experiencia nos dice que todo perece, y que nuestro destino nos aboca a la muerte, ¿podemos tener la seguridad de que hay un más allá, donde seguiremos viviendo y se cumplirán todos nuestros anhelos? Por tanto, el destino del ser humano aparece incierto, a pesar de las afirmaciones de las doctrinas religiosas. Ante esta situación, no caben más que estas alternativas: o la vida de los mortales no tiene más consistencia que aquí, o se continúa en otra vida; en este segundo caso, o su destino es el *Mictlan* (la aniquilación), o el cielo, lugar de dicha y placer. Si sólo

---

22 Ibídem, p. 89.
23 Ibídem, pp. 89-90.

hay vida en esta tierra, la conclusión parece evidente: gocemos aquí y aprovechemos a fondo esta vida. Pero, si hay vida después, estos sabios se plantean que quizás nuestro destino esté en la región del sufrimiento. La alternativa más positiva inclinaría a pensar que hay que aceptar el carácter de experiencia única que supone esta vida y el misterio del más allá, y, por consiguiente, aceptar que la vida auténtica está después.

Pero, de fondo, la gran cuestión que se plantean los *tlanatinime* es la radical pregunta por la verdad. Es decir, ¿qué es verdad (*neltiliztli*) y qué es mentira entre los hombres? En uno de los Cantares mexicanos, uno de los sabios se pregunta:

> «¿Acaso son verdad los hombres?
> Por tanto ya no es verdad nuestro canto.
> ¿Qué está por ventura en pie?
> ¿Qué es lo que viene a salir bien?»[24].

León-Portilla nos advierte de que «etimológicamente "verdad", entre los nahuas, era en su forma abstracta (*neltiliztli*), la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Así se comprende mejor la pregunta del texto citado: ¿acaso son verdad los hombres?, que debe entenderse como: ¿acaso poseen los hombres la cualidad de ser algo firme, bien enraizado?»[25].

De entre los varios *tlamatinime* que dejaron textos escritos, de algunos se desconoce sus nombres, pero de otros se conocen nombre y datos biográficos. Tal es el caso de Nezahualcóyotl, posiblemente el más conocido de todos, que vivió entre 1402 y 1472 de nuestra era. En sus escritos se advierte una cierta obsesión por la muerte y la posibilidad de si existe algún modo de superarla. Es evidente que todo en la tierra es transitorio, y eso produce tristeza. Pero también es el origen y la situación de emerger un pensamiento más profundo sobre las cosas y el sentido de la vida. Igualmente, dedica muchos de sus cantos al estudio de la Divinidad. Lo que da tranquilidad y sosiego entre tantas preguntas es aceptar la Divinidad. El es el dador de la vida, y aunque aparece a veces como arbitrario e incomprensible, invita a invocarlo y a alabarlo. Pero queda siempre la duda de la verdad y consistencia de todos estos misterios. Y entre la duda y la invocación considera este sabio que está el misterio de la vida. Invocar a la Divinidad da descanso, pero la razón no puede permanecer tranquila, y queda siempre flotando la pregunta inquietante.

---

[24] Texto tomado de LEÓN-PORTILLA, *o.c.*, p. 92.
[25] Ibídem, p. 92.

Todo este conjunto de textos de los sabios nahuas constituyen para León-Portilla la «evidencia de que hubo en el México prehispánico quienes se plantearon preguntas acerca del destino del hombre en la tierra y el más allá, el misterio de la divinidad y la posibilidad de decir palabras verdaderas. En su pensamiento afloró así una forma de discurrir filosófico»[26].

Es problemático atribuir a estos textos de los *tlanatinime* nahuas el apelativo de *filosóficos*, como pretende León-Portilla. Pero no cabe duda de que significan un salto teórico en el camino de lo que fue la filosofía en el ámbito de la cultura griega, cuna en este aspecto de la occidental. Independientemente de que no aporten una reflexión teórica positiva, representan un tímido intento de querer acercarse a los grandes temas que nos plantea la vida y la realidad desde un punto de vista *racional*, que trata de superar la mera aceptación de la mirada mítico-religiosa. Y este intento les da un mérito notable, y les hace dignos de ser tenidos en cuenta por los historiadores del pensamiento latinoamericano.

5. EL PENSAMIENTO MAYA

Sobre la cultura y el pensamiento maya se han escrito muchos libros, y sería largo detenernos aquí en muchas precisiones. Nos bastará para nuestro propósito presentar los elementos más importantes de su religión y cosmovisión, y entresacar de ello los aspectos más importantes de su pensamiento. Voy a seguir en este empeño sobre todo a la especialista en cultura maya, la mexicana Mercedes de la Garza, y en concreto dos de sus trabajos, «El pensamiento maya»[27], e «Ideas religiosas fundamentales de los nahuas y los mayas antiguos»[28].

De la Garza no encuentra entre los mayas, al estilo de León-Portilla entre los nahuas, ningún elemento que permita defender una incipiente filosofía entre ellos. Más bien su punto de partida es contundente: «Así, hablar de pensamiento maya es hablar de religión maya»[29], en la medida en que su cosmovisión no sobrepasa nunca una visión del mundo y de los hombres desde los poderes sobrenaturales de los dioses. Desde este enfoque religioso, el sistema con el que entienden la realidad se

---

26 Ibídem, p. 98.

27 En ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, *o.c.*, pp. 99-126.

28 En GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión*, *o.c.*, pp. 37-54.

29 «El pensamiento maya», *o.c.*, p. 99.

articula entre los mayas en tres grandes esferas: los dioses, el mundo y el hombre. Son ámbitos bien diferenciados, pero íntimamente relacionados, no pudiendo existir ninguno de ellos sin los otros.

La cosmovisión maya es muy original, aunque tiene también elementos coincidentes con la forma occidental de entender el mundo, como, por ejemplo, «la idea de que el universo tiene una temporalidad ordenada, que encontramos en los filósofos griegos, (...), y la de una dualidad en el espíritu del hombre entre una parte racional y consciente y otra irracional e inconsciente»[30]. Estas ideas que configuran su cosmovisión la fueron plasmando en los diferentes restos materiales que dejaron (ciudades, sepulturas, inscripciones en piedra, estuco y otros materiales, y códices pintados sobre tiras de papel de amate) y que nos hacen imaginar todo el esplendor que la cultura maya poseyó en sus momentos de máximo desarrollo.

En relación a los textos escritos, los restos anteriores a la conquista española se limitan a varios códices conservados[31], pero también se tienen diferentes escritos realizados después de la llegada de los españoles, escritos realizados en lenguas *mayances* pero escritos en caracteres latinos. En estos escritos se hallan copiados partes de los antiguos códices, la tradición oral de épocas anteriores, así como referencia a ciertos acontecimientos del momento. Estos grupos *mayances* habitaban al sur de México, además de en la actual Belice, Guatemala, parte de Honduras y parte de El Salvador, alcanzando una extensión territorial de unos 400.000 km^2. La pluralidad de lenguas era amplia, llegando a poseer hasta 28 lenguas, no dialectos, cada una con su gramática propia, entre las que se encontraban el maya yucateco, el lacandón, el tzotzil, el quiché, etc.[32].

Estos textos se escribieron, como hemos dicho, tras la llegada de los españoles, y tenían la finalidad de resguardar su religión y tradiciones de la influencia evangelizadora de los conquistadores. «Los libros contienen principalmente, nos dice Mercedes de la Garza, los mitos, las profecías, los ritos y la historia de los mayas prehispánicos, por lo que son la llave para acercarnos al complejo y misterioso mundo de los símbolos plasmados en las obras plásticas y de la semidescifrada escritura jeroglífica»[33]. Los mitos mayas, como los de otros pueblos, nos ofrecen su forma de pensar acerca de los grandes temas e interrogantes del universo y de la vida del hombre. Son por tanto, como señala De la

---

[30] Ibídem, p. 99.

[31] Sólo se conservan tres códices, guardados en Dresde, París y Madrid.

[32] Cfr. para todos estos aspectos ibídem, p. 100.

[33] Ibídem, p. 100.

Garza, «una forma de pensamiento y no mera emotividad imaginativa. Los mitos son, para el pueblo que los crea, "la verdad" sobre el universo, aunque sea una verdad revelada por los dioses, y constituyen la guía que da sentido a la comunidad»[34].

Estos mitos, con los cambios comprensibles por el paso del tiempo, y ayudados por estos textos libros sagrados, se mantienen todavía vivos entre diversos grupos étnicos de la zona centroamericana. Vamos a ir presentando de modo breve y resumido las principales ideas sobre los dioses, el mundo y los hombres.

5.1. **La estructura del universo y los dioses mayas**[35]

Los mayas imaginaban el cosmos como una superposición de planos horizontales, con tres grandes ámbitos: cielo, tierra e inframundo. Cada uno de estos tres niveles estaba dividido de diferente manera. Este modo geométrico de entender el mundo parece que quedó reflejado plásticamente en las famosas pirámides mayas. Cada una de las partes del universo es habitada por seres diferentes, aunque hay seres que pueden transitar por varios de los niveles cósmicos.

Los principales personajes del universo son los dioses, pero su existencia depende de la acción de los seres humanos. «Se conciben como entidades intangibles e invisibles, pero materiales, ya que nacen, se alimentan de materialidades sutiles, como los aromas, los sabores, el humo y el espíritu de hombres y animales que reside en la sangre; y además, nacen, tienen hijos y pueden morir»[36]. A veces se ha considerado que los mayas eran idólatras, por adorar representaciones materiales de los dioses. Pero no es así. Los dioses eran seres invisibles, pero se manifestaban en seres materiales: astros, plantas, animales, etc., que se convertían en epifanías o manifestaciones de los dioses.

Sería largo hacer referencia a todo el *panteón* maya. La mayor parte de los dioses mayas se manifiestan en fuerzas de la naturaleza, como la Luna, el Sol, y otros planetas; o también, en fenómenos meteorológicos y fenómenos cósmicos. Otro ámbito de personificación fue el mundo de los animales, personificando en cada uno de ellos las diversas cualidades divinas. Aunque había dioses específicos de cada uno de los

---

[34] Ibídem, p. 100.

[35] Cfr. también Garza, M. de la, «Ideas religiosas fundamentales de los nahuas y mayas antiguos», *o.c.*, pp. 37-54.

[36] Ibídem, p. 102.

niveles del cosmos, también se daban dioses que transitaban por los diversos niveles, no estando sometidos o limitados a uno solo. El símbolo por excelencia de la religión mesoamericana fue la *serpiente emplumada*, a quien los mayas denominaban Itzam Na y Canhel. «Esta imagen sagrada combina un ser terrenal, ctónico, femenino y fálico, por tanto, símbolo de la fertilidad de la tierra: la serpiente, con un ser celeste, espiritual y acuático (las plumas representan lluvia), símbolo de los poderes generadores del cielo: el ave. La serpiente emplumada encarna, por tanto, el poder fecundante, engendrador, del cielo; la energía vital del cosmos, que infunde el aliento a todos los otros seres, empezando por los mismos dioses: la tierra, el sol, el agua, el relámpago, el aire»[37].

Esta serpiente emplumada aparece representada en dibujos y otras imágenes plásticas de muy diferentes formas: como dragón multiforme, como serpiente alada, como pájaro-serpiente. También pueden adoptar figuras antropomorfas, como de anciano con rasgos serpentinos en el rostro; o también aspecto femenino. La tierra era consideraba como una deidad femenina, «simbolizada por un cocodrilo o lagarto que flota en el agua y sobre cuyo lomo crece la vegetación»[38]. La zona del inframundo es el reino dominado por el dios Bolontikú, que es uno y nueve («Nueve deidad»). Los simbolismos que se utilizaba para esta región, hacían referencia a la parte visceral de los seres vivos, donde se encuentran «los gérmenes de nuestra vida, como semillas, piedras preciosas y agua»[39].

Una deidad importante es el Sol, *Kinich Ahau* o «Señor del ojo solar», que transita por los tres niveles del cosmos. «Simboliza el día, el orden, la luz y el bien cuando recorre el cielo, y las fuerzas de la muerte, la irracionalidad y el mal cuando penetra en el inframundo (durante la noche)»[40]. Los animales en los que se manifiesta son la guacamaya y el venado (sol diurno), y el jaguar (sol nocturno). En el *Popol Vuh,* uno de los libros sagrados de los mayas, se relata el origen del Sol y de la Luna, a través de un mito cosmogónico en el que dos semidioses gemelos bajan al inframundo a jugar a la pelota con los dioses de la muerte, y los derrotan. Y en esa lucha, mueren y renacen varias veces, transformándose en los astros del cielo. Y este permanente morir y renacer es lo que da origen al tiempo y a la existencia de las cosas.

Pero es importante detenernos en este curioso juego de la pelota, que constituye un símbolo, dentro de la cosmovisión maya, de la pugna

---

[37] Ibídem, p. 104.
[38] Ibídem, p. 105.
[39] Ibídem, p. 106.
[40] Ibídem, p. 106.

de contrarios cósmicos. Toda la visión religiosa y cósmica maya está configurada por esta lucha de fuerzas contrarias, que se da de diferentes formas: las fuerzas luminosas del cielo contra las oscuras y mortales del inframundo; pugna también entre los astros del cielo, lo que origina y permite su movimiento; lo masculino, como luz del día, contra lo femenino, símbolo de la noche; etc. Esta visión dinámica y tempórea de la realidad hace que los dioses mayas sean polivalentes, esto es, adoptan diferentes formas según la temporalidad. El universo se aparece como una realidad múltiple y dinámica, polimorfa, llena de manifestaciones divinas, de hierofanías o teofanías.

Por ello, para saber conocer y manejar estas constantes manifestaciones cambiantes de los dioses, los mayas desarrollaron importantes conocimientos astronómicos y matemáticos, y confeccionaron un complejo y exacto calendario[41]. De tal forma que la medición del ciclo solar que realizaron, constaba de sólo un error de 17,28 segundos. Así mismo, llegaron a inventar el cero y el uso posicional de los números, permitiéndoles de ese modo realizar complejos cálculos matemáticos. «Los conocimientos matemáticos, astronómicos y cronológicos de los mayas pueden ser considerados como una "ciencia objetiva", según el concepto occidental y convencional de ciencia; pero si consideramos la actitud y las finalidades de los "científicos", esos conocimientos se inscriben en el campo de la religión, ya que, en tanto que los astros y el propio devenir se consideran energías divinas, conocerlos es un modo de vincularse con los dioses, y esa actividad fue realizada con la principal finalidad de proteger y facilitar la vida del hombre»[42].

5.2. **Los orígenes del mundo y del hombre**[43]

Todas las religiones se plantean el origen del universo y proponen un mito que lo explica, una cosmogonía. Lo específico de la cosmogonía maya está en entender el origen del universo como «resultado de

---

[41] Cfr. Thomson, J., *The rise and fall of maya civilization*, Norma, University of Oklahoma Pres, 1954, c. IV; Morley, S.G., *The Ancient Maya*, ed. George W. Brainerd, Stanford University Press, California, 1968; Calderón, H.M., *La ciencia matemática de los mayas*, México, Cuzamil, 1966; Aveni, A., *Native american astronomy*, Austin, University of Texas Press, 1980.

[42] Garza, M. de la, *o.c.*, pp. 108-109.

[43] Garza, M. de la, «Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen», en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.

una sucesión constante de creaciones y destrucciones, orden y caos, muerte y renacimiento, como la cosmogonía del hinduísmo, por ejemplo»[44]. El mundo se percibe como un «devenir ordenado», resultado de un momento anterior, constituido por un «estatismo caótico e indiferenciado», materia prima acuática. Eso explicaría que se piense en el posible fin del mundo como una vuelta al caos inicial, que se produciría a través de un fuerte diluvio destructor.

No se da en la cosmogonía maya la idea de un comienzo *ex nihilo* del mundo, considerándose la historia como una sucesión ininterrumpida de creaciones y destrucciones. El centro de esta cosmogonía es la creación del hombre, que pasa también por varias etapas, ascendiendo en espiral, pasando de un tipo de hombre imperfecto hasta la creación de un modelo de hombre consciente y capaz de reconocer y venerar a los dioses.

El mito más completo de esta creación del mundo y de los hombres se encuentra narrado en el *Popol Vuh*[45], perteneciente a los mayas de Chichicastenango (Guatemala), en el s. XVI. Junto a este escrito, hay otros también importantes, como los *Anales*, escritos por los cakchiqueles, grupo maya de las tierras altas de Guatemala, así como los *Libros de Chilam Balam*[46], pertenecientes a los mayas de Yucatán. En todos ellos se repite siempre el mismo relato cosmogónico, con variantes no fundamentales.

El mito comienza haciendo referencia a la decisión de los dioses de crear el mundo para que sirva de morada del hombre. Tras crear el mundo, con el conjunto de plantas y animales, todo ello a través de la palabra, deciden crear al hombre. En el primer intento, crean al hombre de barro, pero se dan cuenta de que es una materia inadecuada, puesto que se derrite con la lluvia. Entonces deciden hacerlo de nuevo, esta vez de madera. Pero también advierten que la madera no es la materia adecuada, pues esos hombres no son capaces de reconocer a los dioses. Por ello, los destruirán con un diluvio de resina ardiente. Por último, los dioses darán lugar a la creación de los hombres de maíz,

---

[44] Id., «El pensamiento maya», *o.c.*, p. 109.

[45] Hay varias ediciones del *Popol Vuh*: la basada en una traducción de Miguel Angel Asturias, Buenos Aires, Losada, 1977; *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, FCE, trad. de A. Recinos, 9.ª ed., 1968; y la de Ediciones UCA, San Salvador, 1980, trad. y notas de Adrián Recinos, y prólogo de R. Rodríguez Díaz. Cfr. GIRARD, Rafael, *Esoterismo en el Popol Vuh*, México, 1984 (3.ª ed.); GONZÁLEZ FAUS, J.I., «La creación en el Popol Vuh», *Revista Latinoamericana de Teología*, XI (1994), n.º 33, 245-266.

[46] Se trata de unos 18 libros, que reciben este nombre por un sacerdote famoso del mismo nombre.

los «hombres amarillos», esto es, los actuales seres humanos. El *Popol Vuh* describe con detalle el momento en que los dioses se reúnen para decidir la nueva materia con la que harán de nuevo a los hombres. Cuando crean a los hombres de maíz, ven con satisfacción que sí son capaces de reconocer y venerar a sus creadores los dioses, a la vez que son conscientes del sentido y finalidad de la vida. Ello se debe a que ahora los hombres están hechos de las sustancias adecuadas, sustancias sagradas, puesto que los dioses amasaron los granos de maíz con sangre de tapir (la diosa madre) y de serpiente (la energía fecundante del cosmos).

«Al tiempo que se crea el hombre de maíz, surgen del inframundo, vencedores de la muerte, el sol y la luna vencedores, como el momento final de la obra de creación del mundo. Pero los astros se quedan fijos en el cielo y sólo comienzan su movimiento, y con ello la temporalidad, cuando ha aparecido el hombre consciente, se ha multiplicado y es capaz de rendirle veneración»[47]. En este conjunto de fenómenos que van configurando el nuevo mundo, van también apareciendo los dioses, que cobran figuras diversas, de piedras, animales y plantas. Así, los hombres les van rindiendo homenaje y adoración, junto con ofrendas, advirtiéndose con ello que la principal función de la creación del mundo y de los hombres es la adoración y manutención de los dioses. «El hombre tendrá como misión procurar la vida a los dadores de la vida, a través de su propio sacrificio»[48].

Uno de los elementos desconcertantes de la religión maya fueron los sacrificios humanos, que contrastan con el respeto a la naturaleza y a la vida que recomiendan sus escritos, en los que consideraba matar a otro como el peor de los delitos, y se castigaba la muerte de animales, acción que era considerada como un delito que podía atraer la ira de los dioses. Sin embargo, aceptaban ritos sacrificiales de víctimas humanas. La explicación estaría, al parecer, en el significado que daban a la sangre: «los mayas, como todos los grupos mesoamericanos, creían que en el corazón y la sangre residía el espíritu, la energía vital, y que de la sangre de los dioses, que mezclada con masa de maíz constituyó su cuerpo, provenían su vida y su conciencia. Por eso, en reciprocidad, el hombre debía alimentar a los dioses con su sangre sagrada para mantenerlos vivos y permitir, de ese modo, la permanencia del mundo. Es decir, esos hombres creían firmemente que si no ofrecían su sangre a los dioses, éstos morirían y el universo se acabaría. La

---

[47] GARZA, M. de la, *o.c.*, 112-113.
[48] Ibídem, p. 112.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

sangre, de origen divino, fue así el lazo de unión sustancial de dioses, hombres y animales»[49].

Ahora bien, también nos señala el *Popol Vuh* que, a pesar de la mejora que supone el hombre de maíz respecto a los anteriores, está lejos de ser perfecto. Ante el peligro de creerse autosuficiente, los dioses advierten que pueden caer en la tentación de pensar que no necesitan de los dioses, y por tanto perder la finalidad de sus vidas. Esa es la razón de la existencia de los *chamanes*, hombres, que tras un largo camino de formación y ascetismo, se convierten en dirigentes y orientadores de los demás.

«La idea central de la cosmogonía maya es, en síntesis, la de que el mundo fue hecho para el hombre, de cuya acción de venerar a los dioses depende la existencia del universo entero»[50]. Pero eso no suponía que podían disponer a su antojo del mundo, sino que se consideraban responsables de la naturaleza y del resto de los seres vivos.

La presencia de la cultura maya es persistente entre diferentes grupos étnicos del Yucatán. Ellos se ven como continuadores de sus antepasados, pero pertenecientes a una nueva época, empobrecida respecto a la anterior. La cuerda (el *cuxan-sum*, «cuerda viviente») que los unía a la historia de los antepasados, se rompió y el vínculo que los unía a los dioses se perdió. «Sin el alimento sagrado, los hombres se olvidaron de los dioses y se convirtieron en las figuras de piedra que se ven en las ruinas. Los indios que descienden de aquellos hombres tienen como destino vivir en el monte, sufriendo las penalidades de hacer la milpa y de la pobreza. Son los *otzil mac*, "hombres pobres"»[51].

6. EL PENSAMIENTO DE LOS INCAS

Ningún investigador ha defendido, en paralelo a León-Portilla respecto a los nahuas, un genuino pensamiento *filosófico* en ninguna de las demás culturas indígenas de América Latina. Parecería, por tanto, que sólo los *nahuas* hubieran dado el salto del mito a un incipiente ámbito filosófico, sea cual sea su nivel de provisionalidad e inmadurez. En el resto de las culturas, se habrían mantenido en el nivel de los relatos cosmovisionales

---

[49] Ibídem, p. 113.

[50] Ibídem, pp. 113-114.

[51] Ibídem, p. 117. Cfr. GARZA, M. de la, «Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen», *o.c.*

o míticos, presentados en sus libros religiosos. Acabamos de verlo en el caso de los mayas, de la mano de Mercedes de la Garza.

Para el estudio de la religión entre los incas, resulta interesante y fundamental el estudio realizado por José Carlos Mariátegui dentro de sus «Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana»[52]. Este ensayo, titulado «El factor religioso», ocupa el número quinto de los siete, y en él realiza Mariátegui un inteligente y moderado estudio sobre la religión entre los antiguos incas, desde su origen y supuesto parentesco con otras religiones, hasta sus características y función social dentro del poderoso imperio incaico.

Pero vamos a seguir aquí, por parecernos más completo y pedagógico, el trabajo de la profesora peruana, María Luisa Rivara de Tuesta, «El pensamiento incaico», en el que aporta también abundante bibliografía sobre el tema[53]. Rivara de Tuesta deja bien claro de entrada que, en relación al pensamiento inca, «no es posible hablar, ni sería propio, de filosofía en el imperio incaico, ya que el término está referido a una forma de pensamiento del hombre occidental. De lo que cabe hablar es de una estructura de pensamiento genuina y original y de los puntos de contacto que pueda tener con las expresiones del pensamiento universal»[54].

La cosmovisión inca, como hemos visto en las culturas anteriores, se ordena y centra alrededor de tres temas medulares: Dios (*Wiracocha*), Mundo (*Pacha*), y el Hombre (*Runa*). Vamos, pues, a seguir esta distinción tripartita, conscientes de que los datos de los que se disponen respecto a la cosmovisión incaica provienen de cronistas hispanos del s. XVI. Ello implica una cuidadosa labor hermenéutica de distinguir entre la realidad y las interpretaciones foráneas.

6.1. **Wiracocha, el dios incaico**[55]

Los cronistas españoles identificaron a Wiracocha con el Dios cristiano, otorgándole sus características fundamentales. Pero esto, como puede comprenderse, es problemático para dar con el auténtico rostro del

---

52 Estos ensayos fueron publicados por Mariátegui en Lima, Biblioteca Amauta, 1928. Una reedición más reciente: Lima, Amauta, 1994 (60.ª ed.).

53 En Robles, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, *o.c.*, pp. 127-154. Cfr. también: Rivara de Tuesta, M.ª Luisa, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Tomo I, Lima, FCE, 2000.

54 *O.c.,* p. 128.

55 Rivara de Tuesta, M.L., «Pensamiento incaico: Wiracocha», *Letras* (Lima), 1977-1979, n.º 86-87, 129-144.

dios incaico. «Wiracocha, entidad siempre presente, sea en la mitología, en el poema o en su versión cristianizada, ofrece una característica peculiar: se da temporalmente, es decir, desenvolviéndose en el tiempo, nunca como algo acabado, fijo o conocido, sino más bien adquiriendo mayor riqueza y contenido de significación a través de su propio quehacer en el tiempo»[56].

Vamos a ver en qué medida aparece con estas características en los relatos míticos y en los poemas religiosos. En los relatos míticos, Wiracocha aparece como una entidad que posee en sí mismo el poder sobre todas las cosas. El es el que ha creado las cosas a través de dos momentos creativos. El mito originario de la creación se suele situar en la laguna del Callao, considerando el agua como el elemento primordial del que va a surgir todo, el mundo del sol y de la luz. Así, pues, el relato creador posee dos etapas o momentos, uno de oscuridad (con el agua como elemento clave) y otro de claridad (el sol y la luz).

En la primera creación, los hombres vivían en una región oscura y acuática, sometidos a un Señor que los dominaba. Debido a que no cumplen las orientaciones del dios creador, los castiga convirtiéndolos en piedra. Es el momento en que se produce la segunda creación, que supone una rectificación respecto a los errores de la primera y una mejora respecto a la anterior. En esta segunda, como hemos dicho centrada en la luz, Wiracocha crea el Sol y los demás astros, para iluminar el día. De esta forma, el dios creador manifiesta su poder sobre toda la realidad, dominando sobre el mundo (*Pacha*) y el hombre (*Runa*).

Las referencias a Wiracocha se completan en los poemas religiosos, entre los que Rivara de Tuesta considera el más importante el *Poema a Ticci Wiracocha*, escrito en lengua quechua por el cronista indio Joan Santa Cruz Pachacuti Yamqui[57]. En este poema religioso se atribuye a Wiracocha «un poder ordenador que permite que el Sol, la Luna, el día, la noche, el verano, el invierno no estén libres, sino que a través de su ordenamiento lleguen a lo que se considera que está ya señalado y medido por él»[58].

Pero, al mismo tiempo que se indican todas estas características y potencialidades de Wiracocha, el poema contiene un aspecto novedoso respecto a los mitos, en la medida en que experimentan al dios creador

[56] Ibídem, p. 129.

[57] *Relaciones de antigüedades deste reyno del Perú* (BAE, 209) (*Crónicas peruanas de interés indígena*), Madrid, Atlas, 1968, 279-311. La traducción al español es de J. M. Arguedas.

[58] RIVARA DE TUESTA, M.L., *o.c.*, p. 135.

como una realidad indefinible, imposible de encerrar en fórmulas acabadas. Por eso, al dirigirse a él, el poeta no puede más que limitarse a formular una serie de interrogantes: «¿Quién eres? ¿Dónde estás? ¿Qué arguyes? ¡Habla ya!»[59].

Se da, por tanto, en el poema una especie de ambigüedad o dialéctica respecto al conocimiento de Wiracocha, puesto que, por un lado, se afirma claramente su poder creador, y, por otro, se entiende que nos enfrentamos ante una realidad que escapa a nuestras capacidades de definición y control. De ahí que las referencias a Wiracocha constituyen un amplio abanico de atributos o conceptualizaciones, que tienen por objeto intentar definir y precisar de alguna manera esa entidad divina que se nos presenta fundamentalmente como algo impreciso e inasible. Así, se lo denomina como «hacedor o creador, incomprensible dios, movedor y causa de las demás causas, el principio entendido como luz eterna, el poder y mando de todo lo existente, ...»[60]. Por encima de todos estos atributos, o como resumen de todos, se considera a Wiracocha como el que tiene el máximo poder y mando sobre todo lo existente, siendo él la explicación ontológica de todo lo que hay, mundo y hombres.

6.2. **El mundo (Pacha), obra de Wiracocha**

Hemos visto que Wiracocha es la entidad divina a la que se le atribuye la creación de todo. Como tal creador se le denominaba *Wiracochayacháchic*, que significaría «Wiracocha el hacedor o enseñador del universo»[61], o también *Pachacamac*, creador de nuestra tierra. Cuando se quiere hacer referencia a su condición de creador del hombre, se le denomina *Runahuallpa* (*Huallpani* = formar dios y hacer o criar). Se le denominaba también con otro nombre, *Illa Tecce Wiracocha*, para referirse al hecho de haber creado la luz[62]. Wiracocha sigue siendo el mismo en cada una de estas acciones creadoras, a pesar del cambio que experimenta su nombre.

Ya hemos visto al hablar de la creación del universo que se advertía en ella una doble etapa: en la primera se creaba el cielo y la tierra, dominados por las sombras; y en la segunda, se creaba el sol, la luz, las

59 Cita tomada de Ibídem, p. 136.
60 Ibídem, p. 137.
61 Ibídem, pp. 140-141.
62 Cfr. Ibídem, p. 141.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

estrellas y toda la bóveda celeste que inauguraba el día. El mito de la creación, transcrito por diferentes cronistas, hace referencia a los dos hijos de Wiracocha, Tocapo Viracoha e Ymay Mama Viracocha. Cada uno de ellos viene a ser un mediador o instrumento de creación de las dos partes geográficas del Perú, la zona andina, montañosa, y la de los llanos. Cada uno de estos dos hijos realizan en su zona correspondiente la labor de dar nombre a todos los elementos que componen esa región: ríos, montes, flora y fauna.

El universo en conjunto es visto por los incas como estructurado por tres grandes regiones: «la bóveda celeste ilimitada, el mundo objetivo real visible, y el plano invisible —llamado también Ucu Pacha— de las entrañas de la tierra»[63]. En el mundo objetivo de la tierra, denominado *Hurin Pacha*, mundo de la vida y de la muerte, se considera que existe un punto estratégico por donde pasan dos líneas imaginarias que estructuran o dividen las cuatro zonas en que se divide la tierra, siguiendo los cuatro puntos cardinales. También serán cuatro las partes o épocas en las que se divide el Imperio incaico (*Tehauntinsuyu*); cuatro los caminos o calles principales que salen del Cusco; cuatro son las fiestas solemnes durante el año, como también son cuatro los señores que forman el consejo de gobierno de cada pueblo, pequeño o grande. Se trata, por tanto, de una división cuatripartita que se halla presente en los elementos más significativos de la cultura incaica.

También aparece la división cuatripartita a la hora de encuadrar la historia en cuatro grandes épocas o generaciones: *Pacarimoc Runa* (gente del amanecer, nacer, aparecer), *Variruna* (inicio del cultivo de la tierra), *Purunruna* (gente del campo, nómada), y *Aucarunas* (gente guerrera, envueltos en luchas intestinas). El conjunto de estos cuatro períodos habría durado unos 5.300 años, durante los cuales se multiplicó ampliamente la población, habiéndose dado paso posteriormente a la conquista de la última generación por parte de los incas.

6.3. **El hombre (Runa)**

Vimos ya que había una primera generación de hombres en la primera creación, pero al ser convertidos en piedra por sus desviaciones, Wiracocha procedió a la creación de una segunda generación de hombres. Estos hombres nuevos se van organizando en grupos autónomos, con sus jefes y jerarquías, sus costumbres, etc. Estos diversos grupos

[63] Ibídem, p. 142.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

son a veces unificados por la acción de determinados jefes de otros grupos más poderosos. Lo que parece importante señalar es que «a través del mito, existe el propósito de darle carácter divino a la tribu dominadora, a la cual se le otorga la facultad de mejorar el estado cultural de los hombres, estableciendo, a través del mito, una conexión entre divinidad, élite gobernante y súbditos»[64]. Además, parece evidente que estos relatos nos muestran el modo de vida de los hombres de la cuarta época o generación, a la que hemos hecho referencia, momento en que se habría dado la llegada dominadora de los incas.

Los mitos y los poemas religiosos nos muestran al ser humano como un ser de limitadas cualidades cognoscitivas en relación con el trasfondo divino y el misterio de las cosas, y cuya meta más excelsa consistiría en alcanzar el estado de reflexión. Esto es reforzado después por los conquistadores, cuando determinados cronistas presentan las limitaciones de los incaicos para recibir el evangelio y ser indoctrinados por los españoles. José de Acosta se esforzará en demostrar la falsedad de estos asertos, y en mostrar las cualidades que la cultura incaica mostraba en diversos aspectos de su cultura y en su forma de gobierno y de ordenar la sociedad.

En medio de esta disparidad de opiniones, lo que parecen destacar todos los cronistas es el hecho de que había en la sociedad incaica una gran preocupación en el plano ético. Pero, en relación a los diversos aspectos de la organización social y a sus costumbres, se da entre los cronistas una gran variedad de juicios. «Las críticas más severas del cronista están referidas a la constitución de la familia, la falta de interés por acumular riquezas y transmitirlas a sus descendientes; la no aceptación de valores como: honra, vergüenza, caridad y virtud. La existencia de crueldad y sodomía y la práctica de la mentira y el robo»[65]. Como puede verse, se trata del contraste de dos mentalidades radicalmente diferentes, pertenecientes a dos culturas muy diversas, la del cronista y la del inca.

Esa diferente mentalidad hacía que no se valorasen las costumbres de los indígenas ni el conjunto de las leyes que poseían sobre todos los aspectos de su compleja realidad social, y en las que se ve claramente que había un alto grado de orientación moral y de control de los aspectos negativos de la conducta humana.

En resumen, el ser humano, resultado de una segunda creación de Wiracocha, es considerado por esa razón como alguien llamado a «ser

[64] Ibídem, p. 146.
[65] Ibídem, p. 148.

capaz de mejorar todo lo que haga». Así, el hombre se halla como situado en una vía ascendente hacia la sabiduría, «pues para llegar a comunicarse con Wiracocha hay que pasar por "el poder ver", "poder saber", "poder señalar" y "poder reflexionar" y que apunta, como es obvio, a que la máxima posibilidad de realización en el hombre se da en el pensar o razonar»[66].

La presentación de todos estos elementos, que configuran un sistema cosmovisional en el que tienen cabida dios, el mundo y los hombres, «nos parecen suficientemente probatorios de la existencia, en el Imperio incaico, de una estructura de pensamiento coherente lograda a través del conocimiento y de la reflexión»[67].

7. EL CHOQUE O ENCUENTRO DE DOS MENTALIDADES DIFERENTES[68]

La llegada de los españoles y portugueses al continente americano supuso para los indígenas un cataclismo social, cultural y psicológico decisivo. Se les impone una nueva lengua, cultura y religión, que contradecían las que les habían sustentado hasta ese momento. «En todos lados, según E. Florescano, el derrumbe de los antiguos centros políticos indígenas fue visto como un dislocamiento de las fuerzas que dotaban de energía al cosmos y organizaban el espacio territorial»[69].

Este derrumbamiento se agravó y agrandó con la prohibición que se hizo a los indígenas de usar su sistema de medición del tiempo, su calendario, lo que suponía romper su modo de vivir su relación con el tiempo, y no tener ya un marco de referencia para celebrar sus fiestas religiosas y expresar así su modo de entender y de vivir la vida y el porvenir. Otros elementos destructores fueron, en primer lugar, «la destrucción del sistema estatal que recogía y ordenaba el pasado y lo convertía en pasado común del grupo étnico»[70]. Pero, además, se prohibió a los indígenas «todo intento de los vencidos de expresar y transmitir su memoria»[71].

---

[66] Ibídem, p. 152.

[67] Ibídem, p. 152.

[68] Cfr. VV.AA., *La visión de los vencidos*, Madrid, Dastin S.L., 2000, edición de Miguel León-Portilla.

[69] FLORESCANO, Enrique, «Concepciones de la historia», en ROBLES, L. (ed.), *o.c.*, pp. 309-329; cfr. sobre todo pp. 323-328.

[70] Ibídem, p. 323.

[71] Ibídem, p. 323.

Hubo muchos estudiosos entre los españoles, como ya se ha dicho, que trataron de salvar el idioma y las tradiciones de las diversas culturas aborígenes encontradas. También contribuyó a este empeño de conservar esas tradiciones e interpretarlas desde las categorías occidentales las conocidas *Relecciones geográficas* que mandó realizar Felipe II durante su reinado. Pero, aparte de representar una visión extraña, la del vencedor, muchas de las tradiciones indígenas quedaron perdidas para siempre[72].

Los propios indígenas establecieron diferentes estrategias de cara al mantenimiento de sus culturas y tradiciones, siempre de forma clandestina, disfrazándose a veces con el ropaje literario del vencedor. Los trabajos de investigación que se están realizando sobre este importante momento de la historia americana arrojan interesantes detalles de estas estrategias encubridoras, tendentes a mantener la memoria histórica de estas culturas derrotadas. Estos esfuerzos no sólo se plasmaron a través de escritos, sino también por medio de pinturas y otros medios artísticos.

Como señala E. Florescano, «en un estudio excelente sobre la continuidad y transformaciones de la memoria indígena bajo el dominio colonial, Serge Gruzinski ha mostrado que la recordación (sic) indígena del pasado a través de pictografías produjo en el siglo XVI obras maestras, como el *Códice Borbónico*, el *Tonalamatl de Aubín*, el *Códice Selden* o el *Códice Xólotl*, y que esta tradición se prolongó hasta muy avanzado el dominio español. Sin embargo, como se observa en el *Lienzo de Tlaxcala*, estas mismas técnicas y tradiciones transmitieron una interpretación española de la conquista, por primera vez unieron la historia indígena con la historia europea, y son ejemplo de un dominio de la escritura sobre la imagen, de una nueva concepción del espacio y de una occidentalización de la figura humana»[73].

No podemos extendernos aquí sobre este punto que resulta cada vez más interesante estudiar e investigar, remitiéndonos solamente a los estudios y bibliografía más elemental[74], y, por otro lado, a las esporádicas referencias que iremos haciendo en los capítulos posteriores

---

72 CARBIA, R., *La crónica oficial de las Indias Occidentales*, Buenos Aires, 1940; IGLESIA, R., *Cronistas e historiadores de la conquista de México*, México, El Colegio de México, 1980.

73 Ibídem, p. 324. Las cursivas son del autor.

74 Cfr. FLORESCANO, E., *o.c.*, y su bibliografía; FROST, E., «La visión providencialista de la historia», en ROBLES, L. (ed.), *o.c.*, pp. 331-345; FRIEDE, J., «La censura española del siglo XVI y los libros de Historia de América», *Revista Histórica de América*, 1959, 47; ESTEVE BARBA, F., *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964.

sobre la suerte del indigenismo en Hispanoamérica, en sus diferentes etapas[75].

Como puede verse, a través de la descripción de las cosmovisiones de las cuatro culturas más desarrolladas de la América pre-colombina, la forma de entender la realidad por estas culturas y la que tenían los conquistadores no podían ser más diferentes. La de los indígenas era una mentalidad mítica, mientras que la de los españoles había experimentado un largo recorrido desde el mito hacia un asentamiento progresivo en la llamada mentalidad moderna.

Está claro que las cosmovisiones indígenas contienen un pensamiento específico acerca de todos los ingredientes importantes de la realidad, pero no se da en ellos el salto hacia una visión crítica, racional, que supere o marque el tránsito del mito al logos filosófico. No tiene sentido ahora plantearse la cuestión si estos indígenas, dejados al libre desarrollo del devenir histórico, habrían experimentado, tarde o temprano, similar salto epistemológico al producido en la antigua Grecia. La historia es la que es, y no da vuelta atrás. Los datos que nos da la historia son éstos, y solamente en el ámbito de la cultura náhuatl se habrían dado esos balbuceos de pensamiento filosófico, expresado en preguntas, en dudas racionales que expresaban las insuficiencias de las respuestas que los libros sagrados daban a las grandes cuestiones de la vida. Pero sólo son balbuceos, y sería exagerado ver ahí más de lo que en ellos se encuentra.

BIBLIOGRAFIA

ABELLÁN, J.l., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. 2.º, pp. 503-525.

ADAMS, Richard E.W., *Las antiguas civilizaciones del Nuevo Mundo*, Barcelona, Crítica, 2000.

ALCINA FRANCH, José, *Los orígenes de América*, Madrid, Alhambra, 1985.

ALCINA FRANCH, José, *Las culturas precolombinas de América*, Madrid, Alianza, 2000.

ANDERS, F., y MARTENS, J., *Schrift und Buch in Alten Mexico*, Graz, Akademische Durkand Verlaganstalt, 1988.

AVENY, A., *Native american astronomy*, Austin, University of Texas Press, 1980.

[75] KROTZ, Esteban, «El indigenismo en México», en SOBREVILLA, David (ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trota, 1998, 163-178; TAMAYO HERRERA, José, «El indigenismo en el Perú, Bolivia y Ecuador (s. XX)», en SOBREVILLA, D., (ed.), *o.c.*, pp. 179- 195.

BALLESTEROS GAIBROIS, M., *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León, C.S.I.C., 1973.
BAUDEZ, Cl.-Fr., *Une histoire de la religion des Mayas*, París, Albin Michel, 2002.
CAILLAVET, Chantal, *Etnias del Norte. Etnohistoria e historia del Ecuador*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000.
CALDERÓN, H.M., *La ciencia matemática de los mayas*, México, Cuzamil, 1966.
CARBIA, R. *La crónica oficial de las Indias Occidentales*, Buenos Aires, 1940.
CARDENAL, Rodolfo, *Manual de Historia de Centroamérica*, San Salvador, UCA, 1996.
CASO, A., *El Pueblo del Sol,* México, FCE, 1983.
CORREA, Pedro, *La cultura literaria de los aztecas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994.
ESTEVE BARBA, F., *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964.
FLORESCANO, Enrique, «Concepciones de la historia», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 309-329.
FRIEDE, J., «La censura española del siglo XVI y los libros de Historia de América», *Revista Histórica de América*, 1959, 47.
FROST, E., «La visión providencialista de la historia», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, *o.c.*, pp. 331-345.
GARZA, Mercedes de la, «Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen», en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
GARZA, Mercedes de la, «Ideas religiosas fundamentales de los nahuas y los mayas antiguos», en GÓMEZ CAFFARENA, J., (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 37-54.
GARZA, Mercedes de la, «El pensamiento maya», en ROBLES, L. (ed*.), Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 99-125.
GARZA CAMINO, M. de la/NÁJERA CORONADO, Martha Ilia (eds.), *Religión Maya*, Madrid, Trotta, 2002.
GIRARD, Rafael, *Esoterismo en el Popol Vuh*, México, 1984 (3.ª ed.).
GÓMEZ ANTILLÓN, Pedro, *Crónicas Chihuahuenses. De la Conquista al Cardenismo*, México, Gobierno del Estado de Chihuahua, 1992.
GONZÁLEZ FAUS, J.I., «La creación en el Popol Vuh», *Revista Latinoamericana de Teología*, XI (1994), n.º 33, 245-266.
GUADARRAMA, Pablo, «Humanismo y desalienación en el pensamiento amerindio», *Señales Abiertas* (Bogotá), 1994, mayo-junio.
GUTIÉRREZ COLOMER, L., *Fray Bernardino de Sahagún y la vegetación de Nueva España*, México, 1938.
HEREDIA CORREA, R., «Las culturas indígenas en el pensamiento criollo del siglo XVIII», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *IX Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, pp. 327-340.
HUERTAS CASTILLO, Beatriz, *Los pueblos indígenas en aislamiento (Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*), Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre asuntos indígenas, 2002.

IGLESIA, R., *Crónicas e historiadores de la conquista de México*, México, El Colegio de México, 1980.
INOMATA, T./HOUSTON, S.D. (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, 2 vols., Westview, Press, 2001.
JULIEN, Catherine, *Reading Inca History*, University Iwa Press, 2000.
KROTZ, Esteban, «El indigenismo en México», en SOBREVILLA, David (ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 163-178.
LABASTIDA, Jaime, *Humboldt y la Antropología mexicana*, México, Instituto de Seguridad y Servicios de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), 1999.
LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1959 (2.ª ed.), 1986 (8.ª ed.).
LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, 1984 (6.ª ed.).
LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1987.
LEÓN-PORTILLA, Miguel, «El pensamiento náhuatl», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 79-98.
LEÓN-PORTILLA, Miguel (coord.), *Motivos de la Antropología americanista (Indagaciones en la diferencia*), México, FCE, 2001.
LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Antropología social en España*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1994 (60.ª ed.), quinto ensayo.
MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán (ed.), *Temas de Antropología latinoamericana*, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1981 (1993, 5.ª ed.).
MASSON, M.A./FREIDEL, D.H., *Ancient Maya Political Economies*, N. York/Oxford, Altamira Press, 2002.
MIRA CABALLOS, Esteban, *Indios mestizos americanos en la España del siglo XVI*, Madrid, Iberoamericana, 2000.
MORLEY, S.G., *The Ancient Maya*, ed. George W. Brainerd, Stanford University Press, California, 1968.
NADER, Laura, *Ideología armónica (Justicia y control en un pueblo de la montaña zopoteca),* Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de Las Culturas, 1998.
PACHACUTI YAMQUI, Joan Santa Cruz, *Relaciones de antigüedades deste reyno del Perú (BAE, 209) (Crónicas peruanas de interés indígena*), Madrid, Atlas, 1968, pp. 279-311. Traducción al español de J. M.ª Arguedas.
PALERM, A., *Historia de la etnología: los precursores,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.
PINO, F., «Los cronistas de las culturas indígenas de América: su valor antropológico», en VV. AA., *Primera reunión de antropólogos españoles*, Sevilla, 1975.
PINO, F., «Antropología y colonialismo: anotaciones para el caso español», *Revista de Opinión Pública*, 1975, n.º 42, oct.-dic.
Popol Vuh, Buenos Aires, Losada, 1977, traducción de Miguel A. Asturias.
Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, México, FCE, 1968 (9.ª ed.), traducción de A. Recinos.

Popol Vuh, San Salvador, UCA, 1980 (11.ª edic.: 1993); trad. de A. Recinos, y prólogo de R. Rodríguez Díaz.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Obras Completas, Vol. I, Indagaciones peruanas. El legado Quechua*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999.

RIBEIRO, Darcy, *Las Américas y la civilización (Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, «Pensamiento incaico: Wiracocha», *Letras* (Linma), 1977-1979, n.º 86-87, 129-144.

RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, «El pensamiento incaico», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, 127-154.

RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, Tomo I, Lima, FCE, 2000.

ROBLES, Laureano (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Madrid, Trotta, 1992.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia Natural y Moral de las Indias*, México, 1938, edic. de W. Jiménez Moreno.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Historia de los Incas*, Madrid, Ediciones Miraguano/Ediciones Polifemo, 2001.

SILVA, Erwin/NAVARRO, Karlos, *Razón e Historia del pensamiento latinoamericano*, Managua, UCA, 1973, pp., 17-33.

TAMAYO ACOSTA, José, «El indigenismo en el Perú», en SOBREVILLA, David (ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 179-195.

TAMAYO HERRERA, José, «El indigenismo en el Perú, Bolivia y Ecuador (s. XX)», en SOBREVILLA, D. (ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 179-195.

THOMSON, J., *The Rise and Fall of maya Civilitation*, Norma, University of Oklahoma Press, 1954, c. IV.

TREJO, Silvia, *Dioses, mitos y ritos en el México antiguo*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1999.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Estudios etnológicos. Los Mayas*, México, UNAM, 1995.

VV. AA., *La visión de los vencidos*, Madrid, Dastin S.L., 2000, edición de Miguel León-Portilla.

VV. AA., *Wari. Arte Precolombino peruano*, Sevilla, Centro Cultural El Monte, 2001.



Capítulo 3

La filosofía durante la colonia española y portuguesa

1. EL «DESCUBRIMIENTO» DE AMERICA Y LOS PROBLEMAS FILOSOFICOS QUE PLANTEO

1.1. **El trasfondo histórico-político**

El hecho del «descubrimiento» de América por la expedición española comandada por Cristóbal Colón está sobradamente documentado y estudiado, desde casi todos los puntos de vista posibles. No vamos a hacer aquí más que unas breves referencias a los principales aspectos relacionados con lo que nosotros perseguimos, una historia del pensamiento filosófico latinoamericano.

El «descubrimiento», tal y como se describió y se guardó en la historia occidental, siempre se enfocó desde el punto de vista del «descubridor»: Cristóbal Colón y las coronas de España y Portugal. Para ellos fue un «descubrimiento» de algo que no se conocía antes. Por tanto, se habla y se describe en categorías de descubridor/descubierto, colonizador/colonizado, dominador/dominado, dueño/esclavo-servidor[1]. Pero, como es lógico, y ya hemos hecho referencia a ello al final del capítulo anterior, es fundamental complementar este modo de ver las cosas con el punto de vista de los propios indígenas, poseedores de la tierra que los españoles acababan de «descubrir» y se disponían a conquistar.

---

[1] Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Conquête de l'Amerique. La question de l'autre*, París, Ed. du Seuil, 1982.

Para esta visión complementaria, desde los «vencidos», es importante, además de los textos señalados en el capítulo anterior, el libro de Miguel López-Portilla, *La visión de los vencidos*[2], donde se presenta una descripción de la conquista de México desde el punto de vista de los indios, a través de diversos documentos conservados, en los que ellos expresan el impacto que en sus vidas y sociedades produjo la conquista.

Las consecuencias que tuvo para la «colonia» esta irrupción conquistadora de los occidentales, ya la conocemos. Los países «colonizadores» le imponen su cultura, cosmovisión, religión, leyes, ética, etc., sin dejar casi ninguna posibilidad de negociar acerca del mantenimiento de sus propias tradiciones culturales. Por tanto, a la hora de centrarnos en el estudio del pensamiento filosófico de Hispanoamérica durante la Colonia, no podemos por menos que reconocer que el pensamiento filosófico de esta época fue, en principio, casi una mera copia de la forma de pensar que se desarrollaba en esa época en España y Portugal. Al menos hasta bien entrado el s. XVIII.

Es cierto, como aspecto positivo, que desde España se apresuraron a construir Universidades y centros de cultura por todas las ciudades importantes de las nuevas tierras conquistadas. Pero fue un mero trasplante de una cultura postiza, que no tenía en cuenta la mentalidad ni la situación cultural de los nativos.

1.2. **Problemas filosófico-jurídicos que suscitó**[3]

A pesar de la crueldad de la ocupación militar, y sin tratar de rebajar lo inhumano de ello, no todo fue conquista y rapiña. Intelectuales y religiosos se plantearon desde la ética y la conciencia religiosa el problema de la legitimidad de la conquista[4]. Dentro de esas discusiones, se plantearon fundamentalmente tres problemas: a) La legitimidad del dominio político de España[5]; b) licitud o ilicitud de la guerra contra los indios[6];

---

[2] Madrid, Dastin, S.L., 2000.

[3] ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. II (parte B); PÉREZ LUÑO, A.E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Trotta, 1992; IZARD, Miquel, *El rechazo a la civilización (Sobre quienes no se tragaron que las Indias fueron esa maravilla)*, Barcelona, Península, 2000; DUSSEL, E., *1492. El encubrimiento del Otro (Hacia el origen del «mito de la modernidad»)*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.

[4] PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Trotta, 1992.

[5] Cfr. ABELLÁN, J.L., *o.c.*, vol. II, cap. 6.º.

[6] Cfr. Ibídem, cap. 7.º.

c) la naturaleza del indio y el justo régimen en que tenían que vivir los indígenas[7].

Todos estos problemas surgen desde la realidad de los abusos cometidos por los soldados sobre los pobladores autóctonos, y las denuncias que sobre ello llegaban a España. Uno de los autores que más puso su saber y prestigio intelectual al servicio de los derechos de los indios, creando escuela alrededor de él, fue Francisco de Vitoria, con sus *Relecciones sobre las Indias* (1539)[8]. En medio de los diferentes capítulos y aspectos de esta gran polémica, resulta paradigmática la confrontación de posturas que se dio entre Bartolomé de Las Casas[9] y Juan Ginés de Sepúlveda[10]. Pero también otros muchos misioneros e intelectuales españoles, además de Francisco de Vitoria, como Domingo de Soto, Melchor Cano, Martín de Azpilcueta, Fray Antonio de Montesinos, Pedro de Sotomayor y otros, se posicionaron a favor de los indígenas y en defensa de sus derechos[11]. Este esfuerzo teórico y práctico se contagió a otros intelectuales hispanos residentes en la América conquistada, quienes se apoyaban en las teorías de los catedráticos salmantinos, y, a su vez, les aportaban los datos de la experiencia directa de lo que estaba aconteciendo en suelo americano. Como dice Luciano Pereña, el método de reflexión de los teóricos de la Escuela de Salamanca, con Vitoria al frente, tuvo la virtud de complementar los principios teóricos con las aportaciones de la experiencia directa de los misioneros americanos. «Es significativo este empeño por aproximar los principios a los hechos. Tuvo valor especial la experiencia y el testimonio que aportaban testigos directos de la realidad indiana. Esta aproximación a los hechos les llegó a través de los informes de misioneros representativos

---

7 Cfr. Ibídem, cap. 8.º.

8 Cfr. sobre todo este problema, PEREÑA, Luciano, «El proceso a la conquista de América», en ROBLES, Laureano (dir.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 193-222.

9 Cfr. GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca, Sígueme, 1993; LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La flecha en el blanco (Francisco Tenamaztle y Bartolomé de Las Casas en lucha por los derechos de los indígeneas. 1541-1556)*, México, Edit. Diana, 1995; PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, «Bartolomé de Las Casas», en ROBLES, L. (ed.), *o.c.*, pp. 243-260.

10 Cfr. MONTIEL, E., *El Humanismo Americano*, Perú, FCE, 2000; ABELLÁN, J.L., *o.c.*, vol. II, cap. IX (segunda parte), pp. 475 y ss.

11 Cfr. HERNÁNDEZ, Ramón, «Francisco de Vitoria», en ROBLES, L. (ed.), *o.c.*, pp. 223-242; Juan CARTAGENA VEGA, Juan, «Fray Antonio de Montesinos (1430-1530)», *Yachay*, 14 (1997), n.º 25, 159-175; MAQUEDA ABREGO, Consuelo*, Estado, Iglesia e Inquisición en Indias. Un permanente conflicto*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000; GÓMEZ DÍAZ, F.J., *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

como Bartolomé de Las Casas, Domingo de Santo Tomás, Tomás Mercado, Luis López, Alonso de Veracruz y José de Acosta, que empiezan a ser citados en las lecturas de clase. Empieza esa simbiosis y trasplante entre la reflexión salmantina y la experiencia indiana»[12].

Estos autores y otros más que vamos a ver serán los más significativos representantes del pensamiento filosófico en la Hispanoamérica de la Colonia, presentando sus teorías en defensa de los derechos de los indios, o trasplantando al suelo americano las ideas más importantes de los grandes autores escolásticos.

2. LA FILOSOFIA DURANTE LA EPOCA COLONIAL

La filosofía durante los siglos de dominio de la Colonia española y portuguesa fue fundamentalmente una copia de la filosofía que se daba en la península Ibérica, sobre todo en España. Pero se dan a lo largo de estos tres siglos tres etapas o períodos bastante diferenciados:

a) La primera etapa, que abarcaría prácticamente todo el siglo XVI, está centrada en el esfuerzo de los españoles en fundar y erigir universidades y centros de formación superiores, de modo que la filosofía de esa época es totalmente importada e impartida por profesores (sobre todo de las diversas órdenes religiosas) llegados de España.
b) En la segunda, que ocupa todo el siglo XVII y la primera mitad del s. XVIII, se dan ya teólogos y filósofos autóctonos, formados tanto en universidades españolas como hispanoamericanas, adscritos todos ellos a la filosofía escolástica, que será hegemónica en todo Hispanoamérica durante todo el tiempo que comprende este período.
c) La tercera etapa comienza hacia mitad del s. XVIII y llega hasta la emancipación política de España y Portugal. Es el momento en que la escolástica va dejando de ser hegemónica, para dejar paso a las influencias de las filosofías de la modernidad provenientes de Europa, sobre todo de Francia e Inglaterra, pero también de España.

Vamos a seguir, pues, esta división tripartita en la exposición del pensamiento filosófico de estos tres siglos coloniales.

---

[12] *O.c.*, p. 204.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

2.1. **Primera época: los primeros años de la conquista**

Como hemos indicado, en estos años el pensamiento filosófico se halla presente de forma importada desde España en las primeras universidades y centros superiores de formación de las diversas órdenes religiosas que poco a poco se van a ir erigiendo en diversas ciudades hispanoamericanas.

2.1.1. *La fundación de Universidades y Centros Superiores de formación*[13]

Es importante resaltar que se dio, desde el comienzo de la ocupación española, un gran interés por parte de la monarquía española en fundar universidades en las nuevas tierras conquistadas, tarea que se llevó a cabo sobre todo a través de las instituciones y congregaciones religiosas. Con ello se expresaba el interés de educar a los españoles que se aposentaron en América y a los nativos de las clases altas en los mismos niveles educativos que se impartían en España.

Así, para saber qué tipo de pensamiento filosófico se daba y se transmitía en Hispanoamérica, es imprescindible conocer el que existía y se impartía en España. España se hallaba en ese momento histórico en un momento de profundo cambio: de la última escolástica a los inicios del Renacimiento, representado sobre todo por la influencia erasmista[14]. La primera universidad fue la de Santo Domingo (La Española), fundada en 1538. La última de las fundadas por el Gobierno español fue la de Nicaragua, en 1812, fundada por las Cortes de Cádiz.

---

[13] Cfr. RODRÍGUEZ CRUZ, Agueda, «La raíz universitaria de la identidad hispanoamericana», *VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1995, 117-127; Id., *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo/Patronato Colombiano de Artes y Ciencias, 1973, 2 vols.; RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis E. (ed.), *Las Universidades Hispánicas. De la monarquía de los Austrias al Centralismo liberal (V Congreso Internacional sobre Historia de las Universidades Hispánicas)*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1998-2000, 2 vols.: el 1.º, s. XVI y XVII; el 2.º, s. XVIII y XIX.

[14] Para una visión panorámica sobre el pensamiento filosófico y científico de España en esta época, cfr. ROBLES, L., «El pensamiento filosófico en España» en Id. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*, *o.c.*, 15-50; FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, «La ciencia europea antes de 1492», en ROBLES, Laureano (ed.), *o.c.*, pp. 51-78; ABELLÁN, J.L., «El pensamiento renacentista en España y América», en ROBLES, L. (ed.), *o.c.*, pp. 155-192.

En todas estas fundaciones se siguió como modelo organizativo y académico la Universidad de Salamanca, la primera y más importante de las universidades españolas, y, en ese momento, la más prestigiosa del mundo. Salamanca (y las demás universidades españolas, como Alcalá de Henares) influyó en Hispanoamérica en dos aspectos: en su legislación, metodología, pedagogía, organización de materias y demás; y en la exportación de graduados, que fueron luego profesores en América.

Las universidades hispanoamericanas más importantes fueron las de México y Lima (San Marcos). Era hasta cierto punto lógico que así fuera, por la coincidencia de ser las dos capitales más importantes de la presencia política española, y allí se concentraba tanto el poderío militar y económico, como también el cultural. La presencia de universidades sirvió para elevar la cultura en suelo americano, al mismo tiempo que tuvo una gran influencia en la creación de la conciencia nacional, en la medida en que esa conciencia nacional desembocó más adelante en el impulso independentista. Podría decirse que donde hubo Universidad, hubo también conciencia nacional.

El contenido de la filosofía que se impartía en las universidades era, como en España, la filosofía escolástica. Dentro de la escolástica tardía que se daba en la España del s. XVI, los diversos teólogos y filósofos se adscribían a una de las dos grandes escuelas clásicas, el tomismo y el escotismo, a las que hay que añadir en ámbito hispano e hispanoamericano la escuela suarista, seguidora del teólogo y filósofo español jesuita, Francisco Suárez[15]. Como hemos indicado ya, esta presencia hegemónica de las diversas escuelas escolásticas duró hasta la segunda mitad del s. XVIII, momento en que paulatinamente se fue infiltrando la llamada «filosofía nueva», las diversas escuelas de la modernidad europea, de tal modo que se sustituye la filosofía escolástica y el pensamiento aristotélico por el de los filósofos ilustrados de Francia, Inglaterra y Alemania, y frente al silogismo como estructura argumentativa y probatoria, se fue imponiendo el método experimental. Veremos más adelante cómo en el momento de la emancipación de la Corona española se fue imponiendo, como reacción al dominio agobiante de la escolástica, desde la segunda mitad del s. XVIII y a lo largo de todo el s. XIX, las corrientes ilustradas europeas, el romanticismo, el krausismo y la filosofía positivista, entre otras corrientes de menor relieve.

---

[15] En la etapa siguiente veremos los autores más importantes y las características más específicas de cada escuela.

2.1.2. *La enseñanza de la filosofía durante la época colonial*[16]

Dentro de aquellas universidades españolas e hispanoamericanas, la Facultad de Filosofía era llamada desde el s. XIII (momento en que se fundan) la Facultad de Artes[17]. Para saber cómo funcionaban estas Facultades de Artes, hay que ver cómo lo hacía la de Salamanca, de la que tomaron, como hemos dicho, la estructura organizativa y los contenidos temáticos[18].

Como indica Agueda M.ª Rodríguez Cruz, las universidades hispanoamericanas pueden organizarse en varios grupos, en función de su parecida legislación con Salamanca. Algunas de estas universidades fueron fundadas «unas con el carácter de mayores, oficiales o generales, con una organización similar y amplitud de privilegios, principal y esencialmente los salmantinos. Otras son Universidades menores, de cátedras y privilegios limitados, con facultades restringidas para graduar. Unas nacen pontificias, pero con ulterior aprobación real. Otras son erigidas por la monarquía, para las que se pide luego la aprobación pontificia. Unas son fundaciones independientes de toda otra entidad. Otras tienen como base los conventos y colegios de dominicos, agustinos y jesuitas, y los seminarios tridentinos. No pocas Universidades tuvieron su origen en privilegios generales para graduar —pontificios, con pase regio— concedidos a los dominicos y a los jesuitas. Algunas no fueron Universidades en sentido pleno, sino academias universitarias, con facultad para graduar y que durante el período hispano se esforzaron por alcanzar la categoría universitaria con privilegio directo y específico»[19].

En todas estas facultades se fue implantando la Facultad de Artes, donde se enseñaba la filosofía, a base de explicar los grandes textos (sumas y comentarios) de los más importantes teólogos y filósofos medievales, desde Pedro Hispano a San Buenaventura, Santo Tomás, etc. Pero en épocas más modernas, se utilizaban textos de filósofos españoles como Domingo de Soto, Domingo Báñez, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, etc. Ahora bien, en medio de todo, los textos fundamentales de estudio eran las obras de Aristóteles. «Como en Salamanca,

---

[16] Cfr. Rodríguez Cruz, A.M.ª, «La enseñanza de la filosofía en Hispanoamérica durante la época colonial», en Heredia Soriano, Antonio (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía española*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1986, 59-76.

[17] Para un estudio más amplio sobre el sistema de estudio del escolasticismo durante la Edad Media, cfr. Gracia, Jorge E., *La filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998, pp. 46-50.

[18] Cfr. Rodríguez Cruz, A. M.ª, *o.c.*, pp. 59-62; Gracia, Jorge E., *o.c.*, pp. 50-52.

[19] Ibídem, pp. 62-63.

también el método de enseñanza fue muy práctico, con toda una gama de ejercicios, repeticiones, conferencias, actos de conclusiones, asistencia al poste»[20].

En un ejercicio comparativo entre las diversas universidades hispanoamericanas, respecto al modelo salmantino, se las suelen organizar en diferentes grupos. Al primero pertenecerían las universidades de San Marcos de Lima y la de San Felipe de Chile. La Universidad de Lima fue fundada por real cédula o provisión de Carlos V (Valladolid, 12 de mayo de 1551), y confirmada posteriormente por Pío V (breve *Expositio nobis nuper*, Roma, 25 de julio de 1571). A esta universidad «pertenecen las primeras constituciones universitarias conocidas de Hispanoamérica, las de 1571, que fueron base de la legislación posterior, recopilada en 1735[21]. La Universidad de San Felipe de Chile fue fundada por real cédula de Felipe V, expedida en San Ildefonso (El Escorial, Madrid), el 28 de julio de 1738, y «siempre vivió las constituciones limeñas, porque las propias —totalmente inspiradas en las de Lima, con muy ligeras variantes— nunca fueron aprobadas»[22].

En el segundo grupo se situaban las universidades de México, Guatemala y Guadalajara. A la Universidad de México (fundada por real cédula del príncipe Felipe (Felipe II), fechada en Toro el 21 de septiembre de 1551, y confirmada por Clemente VII, el 7 de octubre de 1595), «pertenecen los segundos estatutos universitarios más antiguos, conocidos, de Hispanoamérica. Me refiero a los elaborados por la brillante figura de Pedro Farfán, en 1580, oidor de la real audiencia, visitador de la Universidad y luego su "rector insigne", como le califican las crónicas antiguas. Piedra angular del derecho universitario mexicano, los estatutos de Farfán —que había sido escolar salmantino durante muchos años—, totalmente inspirados en Salamanca, fueron la base de la legislación posterior»[23].

A este segundo grupo pertenece la Universidad de San Carlos de Guatemala, cuyas constituciones, redactadas el año 1681, están inspiradas en las de México y Salamanca. La Universidad de Guadalajara (México) fue fundada en 1815, con unas constituciones inspiradas

---

[20] Ibídem, p. 63. Cfr. también Id., *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico,* Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1973, 2 vols.

[21] Cfr. *Constituciones de la Vniuersidad, que por çedula de Su magestad esta fundada en el monesterio del Señor sancto Domingo de esta çiudad de los Reyes*, Lima, AGI: Patronato, 1571, 191, ramo 1. Ed.: L.A. Eguiguren, *Historia de la Universidad. La Universidad en el siglo xvi*, II, Lima, 1951, pp. 7-29.

[22] Rodríguez Cruz, A.M.ª, *o.c.*, p. 64.

[23] Ibídem, p. 64.

igualmente en Salamanca y México, al mismo tiempo que recogen las exigencias de las reformas propuestas por Carlos III. Y pertenece también a este grupo la Universidad de León de Nicaragua, la última universidad fundada durante el período hispánico (creada por decreto de las Cortes de Cádiz, el 10 de enero de 1812), cuyas constituciones seguían totalmente las de Guatemala[24].

Un tercer grupo lo formaban las universidades de Charcas, Córdoba y Huamanga. «Las constituciones de Frías Herrán, de 1624, para la Universidad de San Francisco Xavier de la Plata, Charcas o Chuquisaca (Sucre) fueron el modelo de las de Córdoba y también de las de Huamanga (Ayacucho). Hay que incluir en este grupo a las demás Universidades hispanoamericanas fundadas por la Compañía de Jesús, muy especialmente a la Javeriana de Santanfé (Bogotá) en el Nuevo Reino de Granada, que tuvieron una organización muy similar, cuya legislación universitaria antigua no conocemos en su totalidad»[25].

En el cuarto grupo estaría la Universidad de Caracas, que tuvo una legislación y trayectoria muy especial. Sus constituciones son de 1727, y siguen muy directamente a las de Salamanca, aunque también tiene en cuenta algunos aspectos de universidades de su entorno geográfico más cercano, como Santo Domingo, La Habana, y también México y Lima.

Y en el grupo quinto, y último, hay que situar a las universidades de La Habana y Santo Domingo. A pesar de que la de La Habana fue filial de la de Santo Domingo, la universidad más antigua de Hispanoamérica[26], sus constituciones son anteriores, ya que datan del año 1734, y las de Santo Domingo, del año 1801. Así, pues, la Universidad de Santo Domingo, que es la primera en cuanto a fundación, será la última en cuanto a legislación conocida[27]. A este grupo hay que añadir «las demás universidades hispanoamericanas fundadas por los dominicos, y muy especialmente la Tomista de Santafé en el Nuevo Reino de Granada, de las que tampoco conocemos su legislación completa»[28].

En las constituciones de cada Universidad, se indicaba el itinerario que debían seguir los estudiantes para graduarse en la carrera que elegían estudiar. Como hemos señalado, estos itinerarios y distribución de

---

24 Cfr., para más detalles, Ibídem, p. 64.

25 Ibídem, p. 65.

26 La Universidad de Santo Domingo, República Dominicana (Isla Española), fue la primera de las Universidades hispanoamericanas en ser fundada, en 1538, a través de la discutida bula *In apostolatus culmine*, de Paulo III.

27 Cfr. Ibídem, pp. 65-66.

28 Ibídem, p. 66. La Universidad de Santa Fe había sido creada por Gregorio XIII, el año 1580, confirmada por real cédula el año 1594.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

materias estaban copiados de la Universidad de Salamanca, con algunos cambios acomodados a las circunstancias locales. Así, «en la Universidad de San Marcos de Lima explicaban a Aristóteles en sus tres cátedras de arte: *súmulas*, lógica y filosofía. Y en cada una de ellas se habían de leer dos lecciones diarias: una después de prima y otra después de vísperas. Y disponían las constituciones que las tres cátedras debían ir ordenadas de tal modo que cada año una comenzara curso, "para que los Estudiantes nuevos, que entraren en la dicha facultad, tengan aparejo de poderla oyr". El año que comenzare súmulas, la otra leerá lógica y la otra filosofía»[29].

El sistema de estudio que los escolásticos seguían en las universidades estaba sobre todo basado en comentarios a los textos a los que atribuían la autoridad teórica. El texto más importante era la Biblia, siguiendo en importancia las opciones de los Padres de la Iglesia, posteriormente las obras de los maestros de las escuelas medievales, y, por último, los escritos de los filósofos, entre los que Aristóteles ocupaba el lugar más importante. El enfoque fundamental de los estudios era teológico, considerándose la filosofía como ayudante de la teología (*ancilla theologiae*).

Los géneros literarios que se utilizaban eran tres: el comentario, la cuestión (*quaestio*) y la *summa*. Los *comentarios* eran textos compuestos por maestros medievales explicando algún pasaje de las Sagradas Escrituras. La *cuestión* planteaba algún tema problemático que se trataba de resolver, dando pie a que otros rebatieran el planteamiento y propusieran otro alternativo. «La *summa* se desarrolló como respuesta a la necesidad de exposiciones sistemáticas al uso de los principiantes. Usualmente eran compilaciones de opiniones establecidas en materias particulares, tales como teología, filosofía, lógica o moral. Las *summae* eran generalmente organizadas de acuerdo a estructuras aceptadas. Por ejemplo, las Sumas Teológicas casi siempre seguían la estructura del Credo»[30].

Como ya hemos indicado, los estudios escolásticos se centraban fundamentalmente en la teología y en la filosofía, complementadas con lo que llamaban las artes liberales, divididas en dos grandes grupos, el *trivium* (gramática, lógica y retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Además de estos estudios, eran también importantes las áreas de derecho y medicina. En todas estas disciplinas, tanto en la teología y filosofía como en las otras áreas científicas, usaban el mismo método apoyado en los argumentos de autoridad contenidos en los textos que hemos indicado[31].

---

[29] Rodríguez Cruz, A.M.ª, *o.c.*, p. 66.
[30] Gracia, J.E., *o.c.*, p. 49.
[31] Cfr. Ibídem, pp. 52-53.

Las universidades hispanoamericanas, como ha quedado señalado y hemos indicado para el caso de la Universidad de Lima, siguieron al pie de la letra estas orientaciones académicas y metodológicas, con muy pequeñas acomodaciones a sus casos particulares. En la Universidad de México «figuran dos cátedras, una llamada de artes, para la enseñanza de las súmulas y de la lógica, y otra de filosofía, para explicar los demás temas aristotélicos, o sea la filosofía natural, especialmente la física, el tratado de *generatione* y el de *anima*. Ambas se leían de 7 a 8 de la mañana»[32]. Y en el resto de las universidades hispanoamericanas se seguían parecidas orientaciones[33].

Al acabar los estudios, se accedía a los grados de bachiller, licenciado o maestro, si se habían cumplido todos los requisitos que se estipulaban en las constituciones. Como no podía ser menos, se requería para el título de bachiller los mismos requisitos que se exigían en Salamanca, «al menos los principales, como la obligación de hacer, por lo general, los tres cursos y el examen. Casi todas legislan igualmente las diez lecciones obligatorias, y algunas admiten el bachiller por suficiencia»[34]. Y para los grados de licenciado y maestro se exigían también los mismos requisitos que en Salamanca.

2.2. **Segunda época: los primeros filósofos hispanoamericanos**

Ya dijimos que esta época abarca desde inicios del s. XVII hasta mitad del siglo XVIII. Es la época en que se da un dominio de lo que se ha llamado el *escolasticismo colonial*[35]. La abundancia de Universidades y centros superiores de estudio fundados en tierras americanas tenía que producir sus frutos, llegando el tiempo en que las diversas cátedras universitarias fueron quedando en manos de profesores nativos, pertenecientes en su mayor parte a las diversas órdenes religiosas que se fueron asentando en suelo hispanoamericano.

Con la aparición de estos intelectuales autóctonos, comienza la primera filosofía hispanoamericana propiamente dicha, y lo que E. Dussel

---

32 RODRÍGUEZ CRUZ, A.M.ª, *o.c.*, p. 66.

33 Cfr. para todos estos detalles, Ibídem, pp. 66-67. Cfr. también RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L.E. (Ed.), *Las Universidades Hispánicas: De la Monarquía de los Austrias al centralismo liberal (V Congreso Internacional sobre Historia de las Universidades Hispánicas)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, 2 vols.

34 RODRÍGUEZ CRUZ, A.M.ª, *o.c.*, p. 67.

35 Cfr. GRACIA, J. E., *o.c.*, 60 y ss.

denomina *primera normalización* de la filosofía en Hispanoamérica[36]. Algunos autores consideran que esa *normalización* no se consiguió hasta bien entrado el s. XX, pero con ello se menosprecia lo que de originalidad tuvo el pensamiento escolástico hispanoamericano. Incluso, como acertadamente señala Dussel, hemos de ser conscientes de que, «relativamente a su tiempo, aquella normalización filosófica alcanzó un nivel académico ciertamente más alto que la segunda normalización»[37]. Hemos de tener en cuenta que, como vamos a poder comprobar en páginas posteriores, «la filosofía escolástica no fue en la América hispana ni pura repetición ni de segundo grado»[38]. Además, algunas obras de autores hispanoamericanos tuvieron un hondo reconocimiento en Europa. «Si se tiene en cuenta que la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (1548-1615) se tomó como texto en España, y tuvo repetidas ediciones en Colonia (Alemania), Leipzig, Lugduni y otros lugares, podríamos afirmar que ninguna obra filosófica latinoamericana contemporánea ha alcanzado tal penetración en el pensar europeo o del "centro"»[39]

En las Universidades hispanoamericanas se reprodujo el abanico de escuelas escolásticas existentes en la época medieval y en la España de esos años. Cada una de las órdenes religiosas se adscribía a una corriente determinada. Así, los dominicos se adscribían, como es lógico, a la corriente tomista; los franciscanos comenzaron siguiendo a San Buenaventura, y posteriormente a Duns Escoto; los jesuitas se solían adscribir al tomismo, pero moldeado de modo propio, con las aportaciones hechas por su compañero de institución, Francisco Suárez. Tendremos ocasión de señalar las características de estas escuelas y sus integrantes más significativos, en tierras hispanoamericanas.

Algunos autores, como I. Quiles, han solido subdividir esta época en dos etapas diferentes: la primera, denominada por él de *restauración escolástica*, abarcaría desde 1550 a 1630; y la segunda, en que se produciría una *decadencia escolástica*, iría desde el año 1630 al 1767[40]. Aquí no nos vamos a detener en señalar y seguir estas subdivisiones,

---

[36] Cfr. DUSSEL, E., «Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)», en *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Edit. Nueva América, 1994, 13-54; 31.

[37] DUSSEL, E., *o.c.*, p. 31.

[38] Ibídem, p. 31.

[39] Ibídem, p. 31.

[40] Cfr. QUILES, I., «La filosofía escolástica en América Latina durante la Colonia (siglos XVI al XVIII): Su panorama y su significado en la historia general de la filosofía», en *Proceeding of the Xith International Congress of Philosophy*, Bruselas, agosto 20-26, 1953 (Amsterdam: North Holland Publishing Co., 1953), vol. 2, 49-58. Cfr. GRACIA, J.E., *o.c.*, p. 60.

sino que haremos una presentación conjunta de toda la época. Y nos vamos a ocupar de estudiar los autores y obras más significativas en cuatro grandes áreas fundamentales: México, Perú, Nueva Granada (Venezuela-Colombia) y en el resto del Cono Sur (Argentina-Chile).

2.2.1. *El pensamiento filosófico en México*[41]

El empeño de la Corona española se orientó a extender en toda la América hispana el escolasticismo. Pero los avances intelectuales no se produjeron por igual en toda la Colonia, debido a la enorme diversidad de factores que favorecían el acceso a determinados puntos geográficos y lo dificultaban en otros casos. No es, pues, extraño que fueran Lima y México las ciudades que concentraran más medios culturales y donde el pensamiento filosófico tuvo más fuerza y desarrollo.

El centro del escolasticismo mexicano lo constituyó la Universidad de México, una de las primeras universidades fundadas en tierra americana, en 1553. Pero no fue el único centro universitario, puesto que posteriormente se fundaron «el Colegio de Luis de los Predicadores de Puebla, el Real Colegio Seminario de México, y las escuelas jesuitas esparcidas alrededor del país, incluyendo el Colegio Máximo de Pedro y Pablo, fundado por Pedro Sánchez en el año 1574»[42].

Además, no sólo se dan en esta época intelectuales dedicados a la tarea académica en los centros intelectuales arriba señalados, sino que se dan también varias figuras que representan un humanismo renacentista y la defensa de los derechos de los indios. Vamos a ir haciendo referencia aquí tanto a estos representantes del humanismo como a los intelectuales situados en el ámbito de la escolástica hispanoamericana. Comenzaremos presentando a estos humanistas, para después centrarnos en los escolásticos.

---

[41] Cfr. Gallegos Rocafull, José, *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii,* México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951; Beuchot, M., *La filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1996; García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del s. xvi*, México, FCE, 1954; Robles, Oswaldo, *Filósofos mexicanos del s. xvi: Contribución a la historia de la filosofía en México*, México, Porrúa, 1952; Redmond, W. y Beuchot, M., *La lógica mexicana del Siglo de Oro*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1985; Valverde Téllez, Emeterio, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, México, Herrero Hermanos, 1896; Id., *Crítica filosófica: publicadas en México desde el siglo xvi hasta nuestros días*, México, Díaz de León, 1904; Id., *Bibliografía filosófica mexicana*, México, Díaz de León, 1907.

[42] Gracia, J. E., *o.c.*, pp. 64-65.

a) Los humanistas del ámbito mexicano

Entre los humanistas hay que señalar a Fray Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Francisco Cervantes de Salazar, Bartolomé de Las Casas, y Bernardino de Sahagún. Vamos a señalar sólo los aspectos más significativos de cada uno de ellos.

Fray Juan de Zumárraga (Durango, España, 1468-1548), franciscano, llegó a ser arzobispo de México, y por su empeño en la defensa de los indígenas mereció el título de «Defensor de los indios»[43]. En 1544 publicó en México su obra *Doctrina Breve*, de inspiración erasmista y orientada a la formación de los sacerdotes. Otra de sus obras, *Doctrina Cristiana*, se inspiraba, según Francisco Larroyo, «de la *Suma*, de Constantino Ponce y del *Diálogo*, de Juan de Valdés»[44], y tenía como objetivo la formación de religiosos. Como puede verse, sus doctrinas eran muy avanzadas para su tiempo, dado el tipo de autores en los que se apoyaba. A pesar de ello, nunca fueron condenadas sus enseñanzas. Como señala M. Bataillon, «sólo les faltó a las Doctrinas, de Zumárraga, para ser prohibidas tropezar con un Fr. Melchor Cano que oliese en ellas el veneno erasmista»[45].

Don Vasco de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, España, 1470-Uruapán, 1565) llegó a México en 1531, dedicándose allí, como licenciado en derecho, al trabajo judicial en apoyo de los más débiles[46]. A pesar de ser laico, su trabajo tan humanitario le valió ser propuesto como obispo de Michoacán. Así que Fray Juan de Zumárraga le ordenó de sacerdote y luego de obispo, en 1538. En su obra, *Información en derecho* (1535), presentada al Consejo de Indias, se pronunciaba a favor de la naturaleza cristiana de los indios, y de la bondad y limpieza de su alma. Fustigó la esclavitud y denunció el trato inhumano que daban a los indios los esclavistas españoles, presentando argumentos contra

---

[43] Cfr. García Icazbalceta, J., *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952; Chauvet, F. de J., *Fray Juan de Zumárraga*, México, 1948; Beuchot, M., «Filósofos humanistas novohispanos», en Robles, L. (ed.), *o.c.*, 281-307; sobre Fray Juan de Zumárraga, pp. 283-287.

[44] Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones, México*, Porrúa, 1989 (3.ª ed.), 35.

[45] Cita tomada de Ibídem, p. 36.

[46] Cfr. Aguayo Spencer, R., *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social. Seguido de un apéndice documental*, México, Oasis, 1970; Bataillon, M., «Vasco de Quiroga et Bartomolé de Las Casas», *Revista de Historia de América*, 33, 83-95; Biermann, B., «Don Vasco de Quiroga y su tratado *de debellandis indis*», *Historia Mexicana*, 1969, 18/72; Miranda, F., «Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán», en Herrejón, C. (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora (México), El Colegio de Michoacán, 1985; Beuchot, M., *o.c.*, pp. 287-295.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

los que realizaban tales prácticas. Incluso se opuso a Bartolomé de Las Casas, en las juntas de Valladolid (1550), y votó «a favor de que los repartimientos o encomiendas se den a los conquistadores a perpetuidad. No porque solapara esa injusticia, sino porque le parecía que era separar a indios y españoles —como en efecto quería Las Casas— y con ello se impediría el mestizaje racial y cultural»[47]. En resumen, «Vasco de Quiroga, afirma F. Larroyo, fue sobre todo un humanista práctico. Su fuerte realismo dio un lugar en el espacio y en el tiempo a las quimeras renacentistas. De la lectura de *Una Isla llamada Utopía*, del inglés Tomás Moro, Quiroga llega a crear dos instituciones de tipo socialista, únicas en su época: los Hospitales (uno en Santa Fe, 1532, a las orillas de la ciudad de México, y otro en Tzintzuntzan, Michoacán)»[48].

Francisco Cervantes de Salazar (1505-1575) había estudiado cánones en la Universidad de Salamanca, y recibió la influencia de Luis Vives, con quien posiblemente trató en su viaje a Flandes. Su labor fundamental consistió en editar importantes libros humanistas de aquella obra, como el *Diálogo de la Dignidad del Hombre*, de Hernán Pérez de Oliva, y el *Apólogo de la Ociosidad y el Trabajo,* de Luis Mexía, ambos en Alcalá de Henares (1546). De Luis Vives editó *Introducción y Camino de la Sabiduría*, en Sevilla (1544). Ya en México, siguió con su labor editora, puesto que editó allí los *Diálogos* de Vives y otras obras. «Todo ello hace de Cervantes de Salazar un propulsor del humanismo en lengua castellana, que confirma a satisfacción en su *Crónica de la Nueva España*»[49].

El más conocido de los teóricos y luchadores por los derechos humanos de los indígenas fue Bartolomé de Las Casas (Sevilla, 1474-Madrid, 1566)[50]. Se trata de uno de los personajes más famosos y notables de la historia del siglo XVI hispanoamericano por su protagonismo en la defensa de los indígenas y el empeño con que entregó su vida en aras de los ideales cristianos y humanistas. Llegó a América en 1502 y entró en la orden de los dominicos. Ejerció durante un tiempo su ministerio

---

[47] BEUCHOT, M., *o.c.*, p. 287.

[48] LARROYO, F., *o.c.*, p. 36.

[49] Ibídem, p. 36.

[50] Cfr. PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, «Bartolomé de Las Casas», en ROBLES, L. (ed.), *o.c.*, pp. 243-259; Id., *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*, Bayamon, Puerto Rico, XVI, CEDOC, 1981; Id., *Fray Bartolomé de Las Casas. Brevísima relación de su vida. Diseño de su personalidad. Síntesis de su doctrina*, Caleruega, Burgos, 1984; Id., *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de Las Casas*, Bayamon, Puerto Rico, XV, CEDOC, 1992; GALMES, L., *Bartolomé de Las Casas, defensor de los derechos humanos*, Madrid, BAC, 1982; ANDRE-VINCENT, P.I., *Bartolomé de Las Casas, Prophete du Nouveau Monde*, Paris, Jules Tallandier, 1980; BARREDA, J.A., *Ideología y pastoral misionera en Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Instituto Pontificio de Teología, 1981.

pastoral en Cuba, y allí es donde tomó conciencia del sistema de los «repartimientos» de indios entre los españoles, como si formaran parte de la propiedad de la tierra. Eso le hizo regresar a España con objeto de luchar contra estas injusticias. En su segundo regreso a España es cuando tuvo lugar la famosa disputa pública, en Valladolid, con Ginés de Sepúlveda[51], así como con otros teólogos como Bartolomé Frías Albornoz, Fernández de Oviedo y otros. Las Casas defendió siempre que el no ser seguidor de la verdadera religión (el cristianismo) no implicaba para los pueblos la pérdida de sus derechos humanos y políticos. Como resultado de sus investigaciones sobre la situación de los indios, escribió su famosa *Relación breve de la destrucción de las Indias*, que entregó en 1539 al Rey de España. Y en su defensa ante el Consejo de Indias entregó un escrito: *Treinta proposiciones muy jurídicas sobre los derechos que la Iglesia y los príncipes cristianos tienen o pueden tener sobre los infieles, sean de la nación que fueren*. La conclusión que Las Casas sacaba de sus reflexiones y del modo como los conquistadores se habían comportado con los aborígenes, era ésta: «Afirmo que todo cuanto los españoles han hecho a los indios no tiene valor jurídico», por haberse hecho contra toda justicia natural.

En 1553, publicó un importante *Tratado comprobatorio del imperio soberano y del principado universal que los reyes de Castilla y de León poseen sobre las Indias,* así como una *Historia de las Indias*[52]. Su empeño en defender siempre a los indios ha permitido considerarlo un baluarte de los derechos de los indios, pero sus ideas extremas en algunos casos, así como su temperamento tan fuerte e irascible le valieron también la oposición y los calificativos más negativos por parte de muchos historiadores. Isacio Pérez Fernández, después de presentar un abanico de alabanzas y de improperios sobre Las Casas, concluye: «Con lo dicho, sin embargo, ni el lector ni nadie se puede hacer una idea de quién fue el padre Las Casas; tan sólo saca de ello en limpio que ha sido un personaje *muy discutido*, un "*signo de contradicción*", un personaje de un interés enorme ante el cual nadie que haya topado con él, ni antes ni ahora, ha permanecido indiferente: o *con él* o *contra él*»[53].

Aunque Bernardino de Sahagún no se dedicó propiamente a la reflexión filosófica, sus aportaciones en el terreno de la investigación sobre las culturas indígenas le hacen acreedor a situarlo entre los pensadores de

---

[51] Cfr. ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, *o.c.*, vol. II, ver cap. específico.

[52] Para una síntesis más completa de su doctrina, cfr. PÉREZ FERNÁNDEZ, I., «Bartolomé de Las Casas», *o.c.*, pp. 252-259.

[53] Ibídem, p. 244. Las cursivas son del autor.

importancia en esta época de la historia del pensamiento de Hispanoamérica. No se sabe con certeza la fecha de su nacimiento (entre 1499 y 1500), pero sí el lugar, la Villa de Sahagún (León, España), dentro de una familia de condición acomodada. De muy joven estudió en la Universidad de Salamanca, e ingresó después en la orden de los franciscanos, enviándole la orden todavía joven de misionero a las Indias. Era el año 1529. Al comenzar su trabajo como misionero, «y al contemplar lo que ocurre con las conversiones se encuentra con la decepción. La conversión de los nativos no era ni profunda ni sincera. Pronto comprendió que a los misioneros se les engañaba fácilmente y bajo otra creencia adoraban a un dios antiguo, al cual fácilmente aceptaban, porque en muchos casos no se les obligaba a nuevas creencias sino, a lo sumo, a cambiar el nombre del dios. Ve necesario no sólo enseñar nuestra fe y nuestra lengua sino aprender su lengua y comprender sus ritos y creencias. Inicia el aprendizaje del náhuatl desde recién llegado a la Nueva España siendo al final de sus días uno de sus mejores conocedores»[54].

Es cierto que todo el trabajo investigador que realizó estaba orientado al objetivo de la evangelización, pero su trabajo estaba guiado también por el convencimiento de que su labor evangelizadora, para tener éxito, tenía que apoyarse en un buen conocimiento de la mentalidad del nativo y de todos los elementos de su cultura. De ahí que ambas facetas, el estudio de lenguas y costumbres, como el empeño evangelizador, en vez de estorbarse se complementaban.

Toda esta enorme labor realizada, en el campo de las lenguas nativas como en la recopilación de datos sobre sus costumbres y formas de vida, le convierten a Bernardino de Sahagún en uno de los precursores más importantes de la moderna Antropología socio-cultural. Durante mucho tiempo se le tuvo olvidado, pero los estudiosos actuales comienzan a hacerle justicia y a situarlo en el lugar que merece su obra[55].

b) Los filósofos escolásticos

Ya ha quedado dicho repetidas veces que la primera filosofía en Hispanoamérica fue la escolástica. Entre los más importantes filósofos que florecen en esta época, en tierras de México y su entorno, tenemos

---

[54] Rodríguez Molinero, J.L. y Vicente Castro, Fl., «Bernardino de Sahagún», en Robles, L. (ed.), *o.c.*, pp. 261-279; 263. Al final del escrito, se indica una detallada cronología de su vida, así como una completa bibliografía del autor.

[55] Cfr. Ibídem, pp. 270-272; Abellán, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, *o.c.*, vol. 2.º, cap. sobre la antropología de los cronistas españoles de América, entre ellos B. de Sahagún.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

que citar a Fray Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Antonio Arias, Antonio Rubio, Diego Marín de Alcázar y Juan Ramírez.

A Fray Alonso de la Vera Cruz se le suele considerar como «el padre de la filosofía mexicana»[56], o incluso como «primer filósofo en América»[57]. También M. Beuchot considera que «Alonso de la Vera Cruz es el verdadero padre y pionero de la filosofía escolástica en México, ya que fundó cátedras, colegios, bibliotecas e impulsó la erección de la universidad»[58]. Nació en 1507 (Toledo, España) y murió en la Nueva España, en 1584. Se había formado en la Universidad de Alcalá y en la de Salamanca, donde recibió el grado de maestro en teología. En Salamanca comenzó ejerciendo de catedrático de artes y de filosofía. Pero pronto marchó a América (a Nueva España), de la mano de los agustinos, en cuya orden se integró estando ya en América, y tomó los hábitos en Veracruz, razón por la cual adoptó también el nombre de dicha ciudad.

Su labor fundamental fue siempre académica, en colegios fundados por él o en la Universidad de México (a partir de 1533), donde impartió clases de teología escolástica y de sagrada Escritura. Pero también combinaba la enseñanza de la teología con la filosofía y el derecho. «Sus obras filosóficas fueron las primeras editadas en el Nuevo Mundo: dos obras de lógica, a saber, la *Recognitio summularum* y la *Dialectica resolutio*, ambas aparecidas en México en 1554, y una obra de cosmología o filosofía natural, la *Physica speculatio*, de 1557. Además de ser publicadas en México, tuvieron varias ediciones en Salamanca, España. Dejó además un trabajo antropológico; pero sobre todo muchas obras de contenido teológico, jurídico y social»[59].

Los dos primeros libros señalados tratan de lógica y de cuestiones epistemológicas, en la línea de Aristóteles y Porfirio. Su libro de *Physica* viene a ser una especie de compendio que reúne información de diversas ciencias, incluso de psicología. «En los tres libros, según J.E. Gracia, sus opiniones tienden a ser eclécticas, como se evidencia, por ejemplo, en sus análisis de la doctrina sobre los universales, en el que trata de proponer un término medio entre los extremos nominalista y realista»[60].

Además de esas obras, escribió otra sobre temas morales y legales sobre el matrimonio, *Speculum conjugiorum* (1572), y otras, como *De*

---

[56] Cfr. Gracia, Jorge E., *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*», *o.c.*, 65. J.E. Gracia trae una abundante bibliografía sobre Alonso de la Vera Cruz, en p. 65.

[57] Cfr. Larroyo, Fco., *o.c.*, p. 40.

[58] «Filósofos humanistas novohispanos», *o.c.*, 2281-307; sobre nuestro autor: pp. 295-300; 295.

[59] Ibídem, pp. 295-296.

[60] *O.c.*, p. 66.

dominio infidelium et iusto bello, referidas a temas legales, en relación a la legitimidad de la ocupación española y a los derechos de los indios. En estos temas, su pensamiento estuvo muy influenciado por las ideas de Francisco de Vitoria. Alonso de la Vera Cruz se pregunta en este libro sobre las razones que justifican la guerra contra los indios y las razones que la hacen injusta. No se contenta con declarar sin más la guerra como injusta, como hizo Bartolomé de Las Casas, sino que sopesa las razones que él ve en pro y en contra. Analiza, por un lado, ocho títulos o razones que él considera no válidos para justificar la ocupación militar, y, por otro lado, otros ocho títulos o razones que la justifican. Vera Cruz se opone a la crueldad y rapiña con que los conquistadores realizaron la ocupación, en la medida en que violan los derechos humanos de los indígenas, pero, por otro lado, «le interesa salvaguardar los derechos de la predicación evangélica, y otros derechos humanos, como el derecho a excluir tiranías y antropofagias, o el derecho a tener alianzas y regímenes cristianos —si hay elección de los mismos naturales—, o el derecho de comunicación y de comercio, etc. Quiso hacer una difícil y equilibrada defensa de unos y otros derechos humanos»[61].

Alonso de la Vera Cruz, tras una prolongada estancia en México, volvió a España (1561) donde desempeñó importantes cargos dentro de la orden agustina. Al proponérsele el cargo de Comisario General de la Nueva España, Vera Cruz no quiso aceptar tan importante compromiso. Regresó de nuevo a México en 1573, acompañado de compañeros de institución y provisto de numerosos libros. En resumen, como indica F. Romero, «en Fray Alonso de la Veracruz se personifica el tipo histórico de filósofo del Nuevo Mundo en el siglo XVI. Atraído por la aventura, incierta y peligrosa, de América, informado y convencido de la crítica humanista de que era objeto la escolástica de su tiempo, se propone como apostólico empeño educar en un mundo nuevo con nuevos usos académicos»[62].

Un segundo filósofo es el dominico Tomás de Mercado (Sevilla, 1530-1575). Llegó muy joven a Nueva España donde fue ordenado de sacerdote (1553)[63]. Escribió varias obras, en latín. En 1571 apareció su

---

61 BEUCHOT, M., *o.c.*, p. 300.

62 *O.c.*, p. 41.

63 Sobre Tomás de Mercado, cfr. BEUCHOT, M., *Filósofos dominicanos novohispanos*, México, UNAM, 1987; Id., «La lógica formal en las Súmulas (1571) de Tomás de Mercado», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 10 (1983), 141-156; GALLEGOS ROCAFULL, J.M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974 (2.ª ed.), 226-230 y 278-286; ROBLES, Osvaldo, «Fray Tomás de Mercado, O.P., traductor de Aristóteles y comentador de Pedro Hispano en la Nueva España del siglo XVI», *Filosofía y Letras*, 10, 20 (1945), 203-218.

Comentarii Lucidisimi in textus Petri Hispani Reverendi Patri Tomae de Mercado (Comentario lucidísimo a los textos de Pedro Hispano), distribuido en cinco libros (el término, la argumentación, las proposiciones, otras clases de proposiciones, y el silogismo), desde un punto de vista pedagógico, ya que intenta ponerse a la altura de los alumnos principiantes, aunque «sin decir nada falso». Para Mercado, «la dialéctica es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias, porque se ocupa de exponer la naturaleza de la definición, de la división, de la argumentación, etc.»[64]. En una segunda obra, también publicada en 1571, lleva por título *Reverendi Patri Tomae de Mercado, Ordinis Praedicatorum, Artium et Sacrae Theologiae professoris in Logican Magnam Aristotelis commentarii cum nova traslatione textus ab eodem autore edita* (Comentario con nueva traducción de la lógica mayor de Aristóteles), se propone, siguiendo el objetivo didáctico de la primera, criticar los vicios más comunes de los libros de filosofía de su época, que a su juicio son dos: la mala traducción y la mezcla junto al tema principal de otros asuntos secundarios. Este segundo libro está «basado en una traducción de las *Categorias y de la Analitica posterior,* de Aristóteles; también usa la *Isagoge* de Porfirio, como era acostumbrado en obras de lógica, discutiendo los predicables, las categorías y la teoría de la demostración. Sus fuentes principales son Aristóteles, Porfirio, y Tomás de Aquino»[65]. Ambos textos tienen una clara orientación pedagógica, dedicada a principiantes en el estudio de la lógica, y, por ello, el autor procura dejar de lado las cuestiones metafísicas y otro tipo de profundidades, para centrarse en los temas lógicos, expuestos con orden y claridad.

Un tercer filósofo importante fue el jesuita Antonio Arias (1564-1603). Contrasta su corta vida con su fecunda actividad filosófica y de escritor[66]. Según Francisco Larroyo, «fue de los primeros padres de la Compañía de Jesús que, en el siglo XVI, se ocuparon de la enseñanza y difusión de la filosofía»[67].

Así mismo, escribió otras obras sobre ciencia natural, dentro siempre de la orientación escolástica, como *Ilustris explanatio commentariorum P.D. Francisci Toleti, S. J. in octo libros Aritotelis de Physica; Aliqua notatu digna super commentaria P.E.F. Toleti in libros Aristotelis de generatione et corruptione; Tractatus de sphera mundi partim ex*

---

[64] LARROYO, Fco., *o.c.*, p. 41.

[65] GRACIA, J.E., *o.c.*, pp. 66-67.

[66] Cfr. BEUCHOT, M., «Arias, Antonio S.J.», en *Enciclopedia de la Iglesia Católica en México*, México, Enciclopedia de México, 1982, J.L. Alvarez Editor, vol. 1, 330-331; GALLEGOS ROCAFULL, J.M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, *o.c.*, 287-289.

[67] *O.c.*, p. 42.

veterum astronomorum partim ex recentiorum doctrina et observatione collectus; In libros Aristotelis de coelo scolia quaedam et praecipuae quaestiones, y De rebus metheorologicis. Como indica J.E. Gracia, «las obras de Arias no son comentarios literales sobre Aristóteles y Toledano. Más bien, el autor resume y presenta lo que él considera más importante de su pensamiento, al tiempo que sigue fielmente las doctrinas presentadas en sus fuentes, es decir, Toledano, Aristóteles y otros»[68].

Otro libro interesante de Arias es *De lingua originali*, en el que «especulaba acerca de la naturaleza de un posible lenguaje natural. Era un lingüista, capaz de manejar los lenguajes bíblicos. *De lingua originali* termina con un *scolium* sobre el *De caelo* de Aristóteles»[69].

De modo similar a Mercado, también Arias escribió libros menos técnicos que los libros señalados, en los que seguía la metodología escolástica, sino que en estos otros, como *La perfecta religiosa*, trata de temas más religiosos y espirituales. Parece ser que este libro se lo dedicó a una hermana religiosa, residente en España, y consiste en «una exposición mística de las virtudes y deberes de una religiosa, en la que transfiere la doctrina de la mujer fuerte de los Proverbios»[70]. Un segundo libro de este estilo es *La apología contra los judíos de este tiempo*, «donde sostiene que el Mesías esperado por los judíos es el Dios encarnado que adoran los cristianos, y donde refuta asimismo los argumentos que los judíos enfrentan al dogma cristiano de la Trinidad, La Encarnación, etc.»[71].

Para J. E. Gracia, «quizás el escolástico más importante del período colonial es el jesuita Antonio Rubio (n. 1548; m. 1615)»[72]. Y este juicio tan positivo se debe, entre otras cosas, a que es el autor del libro escolástico más valorado en el Nuevo Mundo, la *Lógica mexicana* (1605)[73]. A. Rubio había nacido en La Roda (España) y llegó a México en 1576, comenzando ya al año siguiente su labor como profesor de filosofía en la Universidad. Allí es donde se graduó de doctor, en 1594.

La *Lógica mexicana* la estructuró su autor en dos partes, dedicando la primera a un comentario de la *Isagoge* de Porfirio y las *Categorias*

---

68 *O.c.*, p. 67.
69 Ibídem, p. 67.
70 LARROYO, F., *o.c.*, p. 42.
71 Ibídem, p. 42.
72 *O.c.*, p. 67.
73 El título completo, en latín, era *Logica mexicana, hoc est commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis dialecticam*, y tuvo varias ediciones a lo largo del s. XVII: en España (Valencia), en 1607; en Francia (Lyon), 1617, 1620 y 1625; en Alemania (Colonia), en 1605, 1609 y 1615. Cfr. GRACIA, J.E., *o.c.*, p. 68.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de Porfirio, y la segunda, a los restantes libros del *Organon* de Aristóteles. «Constituye un análisis altamente sutil de la lógica aristotélica que toma en consideración desarrollos contemporáneos. El valor del libro fue certificado por la Universidad de Alcalá[74], donde fue adoptado como texto para los cursos de lógica»[75]. Tanto en ésta como en sus otras obras, A. Rubio siguió el pensamiento de Aristóteles y el de Santo Tomás, siendo evidente la presencia del aquinatense en muchas de sus páginas, y en concreto en el modo en que trata el tema de los universales.

Otras obras del P. Rubio son *Poeticarum institutionem liber*; *De ortu et interitu seu de generatione et corruptione reru naturalium; Commentarii in octo libros Aritotelis de physico auditu; Commentarii in libros de Anima; y Commentarii in libros Aritotelis de Coelo et mundo.* Con el conjunto de estos trabajos, se configuró un compendio, bajo el título *Curso de Artes*, que, según su biógrafo, P. Alegre, constituyó su plan de filosofía[76]. «Mente rigurosa y profunda, señala F. Arroyo, con enorme capacidad de síntesis y extraordinarias dotes para la exposición, la de Rubio. Bajo la influencia de Suárez, militó en las filas de la escuela tomista disidente. Su ascendencia en Iberoamérica fue innegable»[77].

Otra figura notable fue el dominico Fray Juan Ramírez[78], nacido en La Rioja (España), y formado en San Esteban de Salamanca. Llegado a Nueva España, recibió en México el subdiaconado en 1559 y fue lector de teología durante varios años. Recibió el grado de maestro en teología en 1585. Conmovido por el injusto trato que se daba a los indios, marchó a España para conseguir del rey Felipe II su intervención a favor de suprimir tales situaciones. En esa tarea se empleó en España durante cuatro años, regresando después a América como obispo de Guatemala (1600), cargo que desempeñó hasta su muerte, en 1609.

Entre sus obras hay que destacar un comentario a una parte de la *Summa theologiae* de Santo Tomas, bajo el título *Secundus tomus adnotationum R. P. F. Joannis Ramirez in 2m. 2ae. X. Thomae a Quaest. 67 ad finem. Scriptus ann. 1575.* El texto quedó inédito, en el convento dominico de Oaxaca. Un segundo libro, *Advertencias sobre el servicio*

---

[74] «La Universidad de Alcalá, señala el P. Alegre, su biógrafo, por auto muy honorífico a la compañía y al P. Rubio, mandó que todos sus cursantes de aquella famosa Academia siguieran aquel mismo plan de filosofía con grande gloria para la Universidad de México, de cuyo gremio salió tan celebrado maestro»: cita tomada de LARROYO, F., *o.c.*, p. 48.

[75] GRACIA, J.E., *o.c.*, p. 68.

[76] Cfr. LARROYO, F., *o.c.*, p. 48.

[77] *O.c.*, p. 48.

[78] Cfr. BEUCHOT, M., «Filósofos humanistas novohispanos», *o.c.*, pp. 300-306.

personal al cual son forzados y compelidos los indios en Nueva España por los visorreyes que en nombre de su magestad los gobiernan, fue impreso en España en 1595, dirigido al Rey, en defensa de la situación de los indios. También fue impreso en España, en 1595, *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios*. Estos dos últimos memoriales, nos indica M. Beuchot, «fueron aprobados y firmados por varios teólogos eminentes, entre ellos Domingo Báñez y Dávila Padilla, y alcanzó del Rey varias cédulas en favor de los indios»[79].

Otros libros suyos fueron *Campo florido* (México, 1580, y también en Madrid, 1658), *Altar de virtudes* (Madrid, 1658), *Vida, virtudes y muerte del Ven. Fr. Henrique Susón* (manuscrito), *Crónica de los varones ilustres del Orden de Santo Domingo* (manuscrito), y un *Catecismo de la lengua mejicana*[80]. Como puede verse, más que un filósofo escolástico Fray Juan Ramírez fue un humanista, influido por las ideas utópicas de Tomás Moro, y movido desde la experiencia del trato inhumano que recibían los indios a trabajar ante las autoridades españolas en la defensa de sus derechos.

Terminamos la lista de filósofos y humanistas con el jesuita Diego Marín de Alcázar, situado ya en el s. XVII (1640-1708)[81]. Nacido en Caravaca (España), su labor intelectual y apostólica la realizó en Nueva España. De sus obras hay que destacar, en primer lugar, *Triennalis philosophiae cursus*. Los tres cursos a los que hace mención el título están dedicados a la lógica, el primero (terminado en 1667); el segundo se titula *Disputationes in octo physicorum libros Aristotelis stagiritae* (1668), dedicado sobre todo a temas de física, con una sección sobre cosmogonía y otra sobre proyectiles; y la tercera se titula *Disputationes in universam philosophia, scholasticam, quam metaphysicam scientam universalissimam vocant*, escrito en 1669, dedicado a la metafísica.

Fray Juan de Ramírez, al igual que ocurría con la mayoría de los jesuitas de su tiempo, estaba fuertemente influenciado por el también jesuita Francisco Suárez. «Esta influencia es particularmente obvia en su tratado de metafísica, cuya organización y doctrina imita la de Suárez en las *Disputationes metaphysicae*»[82].

Junto a estos filósofos más renombrados, pueden también señalarse dentro del pensamiento filosófico mexicano de esta época a Juan Contreras (muerto en 1613) y Juan de Rueda (muerto en 1697), ambos

---

[79] *O.c.*, p. 301.

[80] Cfr. Ibídem, p. 301.

[81] Cfr. GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *o.c.*, y BEUCHOT, M., *La filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1996.

[82] GRACIA, J. E., *o.c.*, p. 69.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

agustinos; a Buenaventura Salinas, franciscano (muerto en 1653), a Francisco Naranjo, dominico (muerto en 1655), y al jesuita Alonso Guerrero (1576-1639). También son dignos de recordarse Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700) y Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695)[83], quienes, formados ambos en el escolasticismo, escribieron también varias obras impregnadas por tintes humanistas y modernos. Sor Juana Inés de la Cruz comenzó escribiendo obras de tipo escolástico, entre las cuales cabe citar una introducción a la lógica, que desgraciadamente se perdió, pero después siguió en sus escritos, sobre todo en sus poemas y cartas, los rumbos humanistas.

2.2.2. *El pensamiento filosófico en el entorno del Perú*[84]

Al igual que en el entorno mexicano, el centro de influencia intelectual en Perú fue la Universidad de San Marcos de Lima, fundada como vimos en 1551. Pero en el siglo XVII se fundaron una serie de centros superiores, que compartieron con San Marcos el trabajo de expandir en Perú la filosofía escolástica y la influencia del humanismo. Estos centros fueron las escuelas de San Felipe, San Ildefonso, San Martín, Santo Toribio, San Pedro, Guadalupe y San Pablo, siendo esta última la que más prestigio adquirió[85]. En la zona de Alto Perú (actualmente Bolivia), se fundó la Universidad de Chuquisaca, que desarrolló a su alrededor una importante influencia[86].

---

[83] Cfr. PFANDL, Ludwig, *Sor Juana Inés de la Cruz. La décima musa de México*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1963; LUNA, Lola, «Sor Juana, poeta y filósofa», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1995, Los Complementarios, 16, noviembre, pp. 55-67. Todo el número de esta revista está dedicado a la obra de Sor Juana Inés de la Cruz.

[84] Cfr. BARREDA LAOS, Felipe, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos, 1937, 2.ª ed.; GIL BLANES, Francisco, «La filosofía en el Perú del siglo XVII», *Estudios Americanos*, 47 (1955), 167-191; MEJÍA VALERA, Manuel, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Lima, Imprenta de la Universidad de San Marcos, 1963; QUESADA, Vicente G., *La vida intelectual de la América española durante los s. XVI, XVII y XVIII*, Buenos Aires, Arnoldo Moen y Hermano, 1910, cap. 5; SALAZAR BONDY, Augusto, *La filosofía en el Perú: Panorama histórico*, Washington, DC, Unión Panamericana, 1950; 2.ª ed. revisada, Lima, Editorial Universo, 1967; TORRES SALDAMANDO, Enrique, *Los antiguos jesuitas del Perú*, Lima, Imprenta Libertad, 1882; WIESSE, Carlos, *Apuntes de historia crítica del Perú*, Lima, Compañía de Imprenta y Publicación, 1949, 2.ª ed.

[85] Cfr. GRACIA, J.E., *o.c.*, p. 70. En esa época se dio una fuerte lucha por la influencia intelectual y el poder entre la Universidad y las escuelas, como lo ha investigado BARREDA LAOS, Felipe, en *Vida intelectual en el Virreinato del Perú*, *o.c.*, pp. 132 y ss.

[86] Cfr. FRANCOVICH, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, …, 28 y ss.

La importancia de los filósofos del entorno peruano fue menor que la que hemos visto en México. Como señala J.E. Gracia, «las primeras obras escolásticas importantes aparecieron en el Perú en el siglo XVII»[87]. Al igual que en México, también en el entorno peruano se dieron autores de orientación humanista y otros más situados en el entorno de la filosofía escolástica.

Entre los primeros, hay que destacar a Nicolás de Olea (1635-1705), autor influido tanto por el escolasticismo como por el humanismo. Fue autor de una *Summa tripartita scholasticae philosophiae* (1694), con una clara influencia de Aristóteles y de Santo Tomás, así como de los autores de la antigüedad clásica, al gusto de la corriente humanista. Junto a esta obra más filosófica, escribió otra obra de orientación teológica, sobre los sacramentos y la praxis cristiana.

Entre los más importantes filósofos escolásticos, hay que mencionar, en primer lugar, al jesuita Juan Pérez Menacho (1565-1626), autor de numerosas obras, aunque sólo se han conservado dos: los *Commentarii Summa Theologiae Thomae Aquinatis* y la *Theologia et moralia tractatus*. El resto de sus obras, según nos indica Francisco Larroyo[88], se titulaban *Tractatus preceptis Ecclesiae*; *Privilegios de la Compañía de Jesús; Redditibus ecclesiasticae; Preeminencia de las iglesias catedrales respecto de sus sufragáneas; El Decálogo; Censuras y bulas de la Santa Cruzada; Ciencia errónea; Consejos morales*; y otras más. Fue profesor de varios de los colegios de los jesuitas y de la Universidad de San Marcos de Lima.

Otro filósofo importante fue el también jesuita Alfonso de Peñafiel, nacido en Lima y profesor de Artes y Teología en Cuzco, además de haberlo sido también de Prima de Teología en San Pablo y en la Universidad de San Marcos. De sus obras cabe reseñar *Philosophia universalis*, obra de cuatro tomos, escrita en 1653 (según F. Larroyo, tres de esos tomos fueron impresos en Lyon), y *Metaphysica*, en 1670[89].

También hay que reseñar otros filósofos de importancia, aunque de menor relevancia que los anteriores, como son los jesuitas Cristóbal de Cuba y Arce, distinguido por su dialéctica y saber teológico; y Diego de Avendaño (fl.1665), autor de obras como *Problemata Theologica* y *Cursus consumatus, seu recognitiones theologicae positivae scholasticae et morales*, de contenido más teológico y filosófico técnico. Pero, además, escribió otras obras de contenido religioso y colonial, como

---

87 *O.c.*, p. 70.
88 Cfr. *o.c.*, p. 43.
89 Cfr. LARROYO, F., *o.c.*, 43, y GRACIA, J.E., *o.c.*, 71.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Thesaurus indicus, publicado en Amberes en 1668; y Martín de Jáuregui (nacido en 1619), autor de un *Tratado de Filosofía* que no se ha conservado, y una serie de *sermones sagrados*, caracterizados por un cierto barroquismo culterano, según F. Larroyo[90]. A finales del s. XVII fue famoso otro intelectual tomista, Juan Espinosa Medrano (n. 1632, y muerto en 1688), autor de un *Apologético* y una *Philosophia Thomistica*, que tampoco se han conservado.

Podríamos situar también en el entorno peruano a uno de los teólogos y filósofos escolásticos más destacados de la época de la Colonia, Alfonso Briceño (1590-1668), pero lo vamos a estudiar más bien en el entorno de Venezuela, lugar donde se aposentó en su edad madura y donde produjo sus mejores frutos intelectuales. Había nacido en Santiago de Chile e ingresado en la orden franciscana, tomando el hábito en Lima. En sus trabajos intelectuales se adhiere a la corriente escolástica de su compañero de orden, Juan Duns Escoto. Fue catedrático de Teología en Lima, en 1638, hasta que fue nombrado en 1644 obispo de Nicaragua. Posteriormente pasó a Venezuela, como obispo de Santiago de León, y luego de Trujillo y Caracas. Su categoría intelectual le permitió ser profesor en París, Roma y Salamanca. Pero veremos más adelante algo del contenido de su obra.

Otro escotista peruano fue Fray Jerónimo de Valera (1568-1625), natural de Chachapoyas (Perú), como se advierte en su obra *Commentarii ac quaestiones in universam Aristoteles ac doctoris Joannis Duns Scoto Logicam*[91].

2.2.3. *La filosofía en la región de Venezuela y Colombia (Nueva Granada)*

Esta región no ocupaba política y estratégicamente, dentro de la Colonia española, el valor de México y Perú, y, por tanto, los centros culturales y universitarios que se daban en ella eran de menor peso que en las dos regiones hegemónicas señaladas. Pero aun así también contó Venezuela y Colombia con un buen ramillete de filósofos escolásticos que ejercieron su magisterio en sus diferentes colegios y universidades.

Quien más ha trabajado por sacar a luz y dar a conocer a todos estos filósofos escolásticos ha sido el filósofo hispano-venezolano J.D. García Bacca, quien desde los años de su estancia en Caracas (a partir de 1947)

---

[90] *O.c.*, p. 43.
[91] Cfr. Larroyo, F., *o.c.*, p. 49.

comenzó una amplia tarea de investigación y de publicaciones sobre los filósofos de la época de la Colonia, que desembocaron en la publicación de dos *Antologías*, una de Venezuela y otra de Colombia, donde recoge lo más significativo de la obra filosófica de los autores más importantes de esa época en el entorno de las dos naciones[92].

En cada una de las Antologías, García Bacca realiza sendas introducciones por cada autor, indicando sus datos biográficos, sus obras más importantes, así como el contenido de las páginas filosóficas seleccionadas en la Antología. Uno de los aspectos más valiosos de estas introducciones y comentarios de García Bacca se refiere a la reseña que realiza continuamente de los aspectos de cada autor que los distinguen como adscritos a una de las dos escuelas escolásticas más representativas, el tomismo y el escotismo, y, por otro lado, los aspectos de mayor originalidad que advierte en cada autor[93]. García Bacca distingue entre los autores seguidores del tomismo, la mayoría de ellos pertenecientes a la orden de los dominicos, y los seguidores del escotismo, en su mayoría franciscanos. No se dio en esta región una gran relevancia del suarismo, tercera corriente en importancia, generalmente defendida por los jesuitas, quienes solían configurar su pensamiento desde una síntesis de tomismo y suarismo.

Dentro del elenco de los autores más representativos de esta región, destacan por su categoría los escotistas, entre los que hay que resaltar, como ya dijimos antes, a Alfonso Briceño. Pero empecemos por los tomistas, entre los que hay que señalar a los venezolanos Antonio José Suárez de Urbina, nacido en Caracas en 1730, y Francisco José de Urbina, y los colombianos D. Agustín Manuel de Alarcón y Castro, los jesuitas José de Urbina, Mateo de Mimbela y Juan Antonio Varillas, y el dominico Jacinto Antonio Buenaventura[94].

Y entre los escotistas, se recogen Alfonso Briceño (nacido en 1590 en Santiago de Chile, y muerto en Caracas, en 1688), Agustín Quevedo y Villegas, sobrino del conocido literato español (vivió en el s. XVIII), Tomás Valero (s. XVIII), Antonio Navarrete (nacido en Caracas, franciscano;

---

[92] Cfr. J.D. GARCÍA BACCA, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Caracas, Ministerio de Educación, 1954, vol. I; 1964, vol. II y III; Id*., Antología del pensamiento filosófico en Colombia*, *de1647 a 1761*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1955.

[93] Para un acercamiento al trabajo de investigación de García Bacca respecto a estos escolásticos de la Colonia, cfr. BEORLEGUI, C., «La conciencia de América y la conciencia de la libertad. Los escolásticos venezolanos y colombianos estudiados por García Bacca», *Realidad* (UCA), 2002.

[94] Completar esto con datos sobre cada uno de ellos, en mis datos sobre la Antología de GB.

vivió entre el s. XVIII y el XIX; recibió influencias del Enciclopedismo y la Ilustración. No publicó nada, sino que escribió manuscritos que luego mandó quemar); Salvador José Maña (nacido en Cádiz (España, 1676), vivió en Caracas. Murió en 1751, de nuevo en España), y el franciscano colombiano Fray Jerónimo Marcos.

De entre todos destaca, como ya lo hemos repetido varias veces, Alfonso Briceño, franciscano y adscrito a la escuela escotista. García Bacca ha dedicado muchas páginas al estudio de las características más significativas de su pensamiento, y tradujo lo más relevante, desde el punto de vista filosófico, de sus famosas *Disputaciones metafísicas*[95], obra monumental, redactada en dos amplios volúmenes, donde expone las ideas más importantes de Escoto y toma partido a su favor. Es una obra que se puede catalogar tanto de teológica como de filosófica. García Bacca recoge y comenta lo más importante de su filosofía y la presenta en el primer volumen de su Antología sobre el pensamiento filosófico en Venezuela. Francisco Larroyo indica algunas ideas interesantes sobre la valía de Briceño, así como el conjunto de cualidades que diseñan su figura, como ejemplo y representación de lo que fue lo más valioso de los intelectuales de esta época[96].

2.2.4. *El resto del Cono Sur: Argentina, Chile y Brasil*

Estas naciones no fueron, en los primeros momentos de la presencia española y portuguesa, referente cultural de gran peso, al igual que hemos visto en el caso de Venezuela y Colombia. En Argentina[97], como nos indica J.E. Gracia, la primera Universidad, la de Córdoba, no se funda hasta 1614, más de setenta años después que la primera de México[98]. Y Buenos Aires no contó con un centro importante de estudio hasta 1772, cuando fue erigido el Colegio de Reales Estudios. Alberto Caturelli, en

---

[95] Cfr. GARCÍA BACCA, J.D., *Alfonso Briceño: Disputaciones metafísicas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1955.

[96] Cfr. LARROYO, F., *o.c.*, pp. 48 y 49, de donde se puede entresacar esas valoraciones finales.

[97] Sobre Argentina, cfr. CHIABRA, Juan, *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 1911; FURLONG, Guillermo, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Montevideo, Urta y Curbelo, 1933; Id., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata*; KORN, Alejandro, *Ideas filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1936; QUESADA, Vicente G., *La vida intelectual en la América española*, *o.c.*, cap. 6.º; TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, Washington, D.C., Unión Panamericana, 1962.

[98] *O.c.*, p. 72.

su *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, dedica amplio espacio a este momento inicial de la filosofía argentina[99].

La situación de Brasil todavía era más precaria, puesto que durante la dominación portuguesa no se fundaron ninguna Universidad ni centro superior de estudios[100]. Sólo con la independencia se pudo contar con las primeras universidades. Antes de ello, sólo existían escuelas religiosas, como las que funcionaban en Bahía (capital de la colonia hasta 1763), en Sao Paulo y en Río de Janeiro.

El caso de Chile[101] es similar al de Argentina, aunque en este caso podemos contar con la figura de Miguel de Viñas (1643-1718), autor de una obra didáctica con el título de *Philosophia scholastica* (1709), escrita con la idea de ser utilizada como libro de texto en los estudios de artes liberales[102].

Como puede verse, el predominio del escolasticismo fue total durante los siglos XVI, XVII y comienzos del XVIII. Pero las cosas empezarán a cambiar a partir de la mitad del s. XVIII, momento en que empiezan a llegar a Hispanoamérica nuevos aires culturales y filosóficos, con la influencia de la Ilustración europea.

2.3. **Tercera época: los inicios de la modernidad**

2.3.1. *Nuevos aires políticos y culturales*

El predominio abrumador de la escolástica fue dejando lugar a la paulatina entrada de aires de renovación, de la llamada «filosofía nueva», que fue estando cada vez más presente en las aulas universitarias.

---

99 Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001, cap. II, «Los comienzos de la filosofía en el siglo XVII», y cap. III, «Organización institucional y profesores de filosofía».

100 Sobre la situación de Brasil, cfr. BEZERRA, Alcides, «A filosofia na fase colonial», en *Achegas á historia da filosofia*, Río de Janeiro, Archivo Nacional, 1936; GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *La filosofía en el Brasil*, México, Imprenta Universitaria, 1946; LEITE, Serafim, *Historia da Companhia de Jesús do Brasi*l, 5 vols., Lisboa y Río de Janeiro, Liv. Portugalia e Civ. Brasileira, 1938-1945; PAIM, Antonio, *História das idéias filosóficas no Brasil*; VIER, C.R., «Brazil», en «Philosophy un Latin America», *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw Hill, 1967, vol. 8, 492-494; CRUZ COSTA, Joao, *A History of Ideas in Brazil: The Devolopment of Philosophy in Brazil and the Evolution of National History*, Berkeley, University of California Press, 1964 (dedica atención a la escolástica, pero poca).

101 Sobre Chile, cfr. HANNISCH ESPINDOLA, Walter, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810*), Santiago, Universidad Católica de Chile, 1963.

102 Cfr. más datos sobre Viñas, en Ibídem, pp. 45-54.

Como consecuencia de este cambio, «frente al silogismo prosperó el método experimental, frente al criterio de autoridad se levantó la voz de la experiencia y la razón. Y ya triunfante la nueva ideología hizo crisis el estudio y valor de las ciencias metafísicas. Pero a pesar del arraigo tomado por los autores modernos, todavía la filosofía aristotélico-tomista no había sido destronada enteramente de la enseñanza y mantenía aún sus partidarios. Había una pacífica convivencia, una mezcolanza de escolasticismo y de racionalismo y empirismo nacientes»[103].

La razón del cambio de aires no está en el ámbito interno de las ideas y del entorno intelectual, sino que es consecuencia de los cambios culturales y políticos experimentados en España y en toda Europa. El s. XVIII europeo es el momento en el que los saberes científicos están llegando a su madurez, produciendo la conciencia de la autonomía y mayoría de edad del individuo y la búsqueda de la emancipación racional que proclama la Ilustración, expresada en el lema de Kant, «Atrévete a pensar» (*Sapere aude*). Esta corriente modernizadora, unida al Enciclopedismo francés, desembocarán en las revoluciones modernas, empezando por la francesa, que producirá la abolición del Antiguo Régimen y el paso a las repúblicas de la época moderna.

En España estos cambios empiezan a producirse con la llegada de los Borbones, de origen francés, y sobre todo a partir de la mitad del s. XVIII con la subida al trono del más ilustrado de todos ellos, Carlos III. Durante su reinado se produce un acontecimiento cultural de enorme importancia como es la expulsión de los jesuitas, en primer lugar del Brasil por parte de Pombal (1759), y posteriormente serán expulsados de toda la América hispana, en 1767. Como dice E. Dussel, se trata de «una verdadera ruptura histórica»[104]. Y lo fue porque «los jesuitas, sigue diciendo Dussel, constituían la estructura fundamental de la hegemonía de un orden que se había venido generando en América Latina, y los Borbones, franceses, dependientes del capitalismo industrial centroeuropeo, tienen un nuevo proyecto colonial para América Latina; de ahí la lucha ideológica. Los jesuitas constituyen, digo y repito, la estructura fundamental de la hegemonía ideológica del antiguo régimen que debe ser destruido por el nuevo, y ese nuevo régimen, ¿en qué consiste? Es justamente la articulación de un nuevo tipo de dependencia en América Latina. Por primera vez, en los países centrales del capitalismo industrial —ahora sí

---

[103] RODRÍGUEZ CRUZ, A.M.ª, «La enseñanza de la filosofía en Hispanoamérica», *o.c.*, p. 68.

[104] DUSSEL, E., «Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)», *o.c.*, p. 33.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

ya, con capitalismo industrial— la máquina de Watt comienza a aumentar la productividad, constituyendo a España y Portugal como países semiperiféricos del capitalismo que vende productos manufacturados»[105].

El cambio de hegemonía política y cultural entre los países más poderosos de Europa ya se había dado casi un siglo antes, con los últimos reyes de la dinastía española de los Austrias, pasando la hegemonía militar progresivamente de España a manos de Francia e Inglaterra. Y con ese cambio político, se da paso también al cambio cultural. España vivía ideológicamente con una mentalidad a caballo entre el escolasticismo medieval y un humanismo renacentista no del todo asimilado. En el s. XVIII, con el cambio de dinastía y el predominio económico de los países más avanzados de Europa, España trata de adaptarse a los nuevos aires culturales, y se contagiará de este cambio a todo Hispanoamérica.

En España se empieza poco a poco a notar la progresiva influencia de los gustos y de las corrientes de pensamiento franceses[106]. Es el fenómeno del «afrancesado», con la ambigüedad que supone, por un lado, ser una nota de prestigio y progresismo, pero, por otro, tendrá connotaciones peyorativas posteriormente durante la invasión de Napoleón y la Guerra de la Independencia (1808). Se va teniendo la experiencia de que España se está quedando atrás, en todos los órdenes, y las mentes más audaces tratan de imitar lo que se piensa y se hace en las naciones más avanzadas, que en este momento son sobre todo Francia e Inglaterra. Así, se contagia de la filosofía racionalista de Descartes, Leibniz, Voltaire, Rousseau, y demás enciclopedistas, así como de los empiristas ingleses, Hobbes, Locke, Hume, Berkeley, etc. De igual forma, se introduce el más reciente pensamiento científico, continuador de los avances de Galileo, Kepler, Newton, Gassendi, etc.

Poco a poco la corriente ilustrada se irá abriendo camino entre los españoles, y aparecerán científicos y filósofos abiertos a estos nuevos aires de renovación. Entre los más destacados e influyentes en el ámbito hispanoameriano, fueron José Vicente Tosca (matemático, naturalista y filósofo), Gregorio Mayáns y Siscar (muerto en 1781), y sobre todo Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764). Como hemos dicho, y es fácil comprender, estos movimientos de renovación producidos en España tenían que repercutir de modo directo en toda la América sometida a la Corona española.

---

[105] Ibídem, pp. 33-34.

[106] Cfr. ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, *o.c.*, el vol. y cap. correspondiente sobre esta época de la filosofía española.

2.3.2. *La reforma de los estudios*

Estos nuevos aires de modernización repercutieron directamente en la confección de los planes de estudio en las universidades y centros de estudio superiores. «Así en lugar de la teología y el derecho se reclamó el aprendizaje de las ciencias útiles, en vez del latín se exigió que se enseñara en lengua castellana, y en sustitución de la filosofía aristotélico-tomista se pidió la divulgación de las doctrinas de Descartes, Condillac, Newton, etc. La obra de Jaquier se usó como texto en la cátedra de filosofía, y se utilizaron también otros textos que estaban al día con el avance de las ciencias. Por ejemplo: Se enseñaba la física por Peter van Musschembroek, Nollet, Altieri. Las matemáticas se explicaban por Tosca y Bails. La química por Lavoisier. La lógica por Lugdunense, Baldinotti, Verney y Condillac, y la metafísica y la ética por Muratori y el Arzobispo de Lyon. Otro autor consultado fue el portugués Teodoro de Almeida, famoso físico, llamado el Feijóo portugués, cuyas obras contribuyeron a la divulgación de los adelantos de la física experimental»[107].

Se tiene constancia de la existencia de todo tipo de obras conteniendo las últimas novedades de las ciencias y de la filosofía ilustrada, tanto en bibliotecas privadas como públicas[108]. Tanto los estudios del argentino José Torres Revello como los del norteamericano Irving Leonard, han contribuido decisivamente a rechazar la leyenda de persecución de libros en la época colonial. La Inquisición nunca impidió la circulación de libros de saber puro, tanto de ciencias como de pensamiento, como indica S. de Madariaga[109], orientando su control y prohibición, en opinión de Ildefonso Leal, a «1) Las obras de pura imaginación literaria,

---

[107] Rodríguez Cruz, A.M., *o.c.*, pp. 68-69, con citas al pie de página sobre todos los autores que nombra y sus respectivas obras.

[108] Cfr. Furlong Cardiff, G., *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Ed. Huarpes, 1949; Leal, I., «Inventario y avalúo de la biblioteca del Colegio Seminario de San Buenaventura de Mérida. Año 1791», *Revista de Historia* (Caracas), 1966, 26-27, pp. 63-87; Id., *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial «1633-1767»*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1979; Leonard, Irving A., Los Libros del Conquistador, México, FCE, 1953; O'Gorman, E., «Bibliotecas y Librerías Coloniales 1585-1694», *Boletín del Archivo General de la Nación* (México), 1939, n.º 4; Pérez Villa, M., *Los Libros en la Colonia y en la Independencia*, Caracas, Imprenta Nacional, 1970; Torres Revello, J., *El Libro, la Imprenta y el Periodismo en América durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 1940.

[109] Cfr. *El auge del Imperio Español en América*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1955, p. 236.

sin distingos de ninguna clase. 2) Las contrarias a las regalías del Monarca. 3) Las que figurasen en los expurgatorios publicados por la Inquisición»[110].

En el artículo ya indicado más arriba, la historiadora A. M.ª Rodríguez Cruz va indicando los elementos más destacados de la irrupción de la filosofía moderna en las más importantes regiones y universidades de la América hispana en esta época, impulsada sobre todo por las reformas llevadas a cabo por Carlos III para la Universidad de Salamanca, en la reforma de planes de estudio que promulgó el año 1771. El resto de las demás universidades, tanto españolas como hispanoamericanas, tuvieron que irse amoldando a estos cambios. «A la cabeza observamos que va Lima, la primera de la parte continental. También las registramos en la Universidad de México, en Santafé (Nuevo Reino de Granada), igualmente en la Universidad de Córdoba, en la de Santo Tomás de Quito, convertida en Universidad pública, en la Real de San Felipe de Santiago de Chile, en Guadalajara. Ruidosa fue la aparición de la enseñanza de la filosofía nueva en la Universidad de Caracas, a impulsos del clérigo Baltasar Marrero, controversia que se ha hecho famosa»[111].

Como nos dice A. M. Rodríguez Cruz, la primera de las universidades que inicia la reforma es la de Lima, al recibir el virrey Manuel de Amat una real orden (1768) emanada del propio Carlos III. A raíz de ello, se elaboraron las nuevas constituciones de 1771, distribuidas en treinta y tres capítulos. En ellas se renuevan los métodos de estudio, se exige una sólida formación filosófica como base para todos los demás estudios, así como se introduce una más amplia formación científica con el uso de los métodos de observación y experimentación. En México se llevan a cabo reformas semejantes, ordenándose para la enseñanza de la filosofía métodos más prácticos y experimentales, en contra de los sistemas de las escolástica. El ciclo de filosofía tenía que durar tres años: el primero centrado en la lógica y las matemáticas; el segundo, en la física moderna; y el tercero, en la metafísica y la ética. «Para la enseñanza de toda la filosofía se señala el texto de Fortunato de Brescia, excepto las matemáticas, que debían estudiarse por Wolf y la ética, para la que se señala la filosofía moral de Gregorio Mayans»[112]. En las demás universidades se siguieron orientaciones similares, dentro de las correspondientes peculiaridades.

---

[110] Libros y bibliotecas en Venezuela colonial…, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1979, p. 24.

[111] *O.c.*, p. 70. Véase las pp. 70-76 para los detalles de la implantación de estas nuevas normas en las diferentes universidades indicadas.

[112] Ibídem, p. 71.

Pero queremos detenernos en el caso de Caracas, donde ya ha quedado dicho que la modernización no dejó de traer problemas serios. El historiador Ildefonso Leal es quien mejor ha estudiado estos episodios[113], al igual que los trabajos de García Bacca sobre los filósofos coloniales de Venezuela y Colombia. El episodio que marca el origen del conflicto sucedió en 1770, momento en que se da una disputa pública entre el catedrático conde de San Javier y el filósofo Valverde, contrario a las teorías escolásticas. Para García Bacca, también esa fecha marca el momento de una ruptura en la filosofía venezolana. «En 1770, nos dice García Bacca, la filosofía en Venezuela comienza a entrar, un poco escandalosamente, en una nueva constelación del Zodíaco filosófico. Santo Tomás, Escoto, dejarán su lugar, progresivamente, a Tosca, Jaquier, Fortunato de Brescia, Mayans, … Condillac, mezcla o cocktail, merecería llamarse, de vago espiritualismo, que no se atreve aún a renegar del Espíritu Santo, y de sensualismo modoso, que cree poder guardar todavía sus distancias frente al inminente materialismo»[114].

En sus diferentes trabajos, García Bacca hace referencia a «las controversias que sobre el valor de Aristóteles se suscitaron en estos años en la Universidad de Caracas», destacando como exponentes de este viraje hacia la modernidad «el nombre de Valverde, el proceso de Marrero, las lecciones de Escalona, maestro de Bello»[115]. El caso Marrero tuvo una especial resonancia[116]. Tras de unas oposiciones reñidas, tomó posesión de su cátedra de filosofía en 1788, iniciando sus clases de modo agresivo contra el escolasticismo, prohibiendo también a sus alumnos estudiar sólo por apuntes y obligándoles a leer directamente libros modernos de filosofía. Ante las protestas que acarrearon estas novedades, se llevó el caso al Consejo de Indias. Los defensores de Marrero señalaron que el profesor no hacía más que seguir las orientaciones de Salamanca, con su reforma ordenada por el Rey. A pesar de ello, se falló en contra de Marrero, «lo que resulta inexplicable, señala

---

113 Cfr. *Historia de la Universidad de Caracas (1721-1827*), Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1963; Id., *Historia de la UCV, 1721-1981*, Caracas, Edic. del Rectorado de la Universidad Central de Venezuela, 1981; Id., *Andrés Bello. Homenaje de la UCV en el bicentenario del natalicio, 1781-1981*, Caracas, Edic. del Rectorado de la UCV, 1982, pp. 559-575.

114 «Dos siglos de filosofía colonial en Venezuela (1638-1800)», *Revista Shell* (Caracas), 5 (1956), n.º 21, 25-33; 28.

115 Cfr. Ibídem, p. 28.

116 Cfr. Leal, I., *Boletín del Archivo Histórico*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, n.º 3, Ediciones de la Secretaría, 1984.

Rodríguez Cruz, cuando en esos momentos la Corona urgía por todas partes la renovación de los estudios y la implantación del plan salmantino de 1771, que recogía lo principal del impulso reformista universitario, iniciado por Carlos III. El caso es que el 27 de julio de 1791 el Consejo de Indias dispuso que las enseñanzas de álgebra, geometría y aritmética no se impartieran sino a los estudiantes que lo quisieran, ya que no era costumbre tenerlas en el curso de filosofía ni estaba legislado en las constituciones de la Universidad»[117].

Marrero renunció a la cátedra, dedicándose a labores pastorales en La Guaira, pero los nuevos aires de renovación metodológica siguieron adelante a través del trabajo de otros profesores que trabajaron en la modernización de la filosofía y de los demás saberes.

En Colombia también se produjo este empeño de renovación, con algunas dificultades similares. «En 1791, nos indica García Bacca, José Domingo Duquesne compone en Bogotá un *Congreso filosófico antiaristotélico*, pieza literario-filosófica, en que se enfrentan el representante de Aristóteles con el de Descartes, sobre todo. La cosa no pasó de esta obra literaria e inédita, conservada en preciado manuscrito en la Biblioteca de la Academia de la Historia. Por supuesto, el representante de Aristóteles sale tan mal parado que, para consolarlo, organiza el Congreso una función teatral, estilo Molière, que lo distraiga de su derrota. 1770-1791. El mismo presente histórico aquí (Venezuela) y en Colombia»[118].

Las reformas académicas en Colombia se llevaron a cabo por medio del Virrey M. de Guirior, produciéndose algunas resistencias y conflictos. Frente a la orientación tradicional que seguían los estudios en la enseñanza de la moral (por medio de diferentes manuales escolásticos), el Virrey ordenó que en todos los estudios de filosofía se estudiara la ética a través del manual de filosofía moral de Mayáns (su manual estaba dividido en tres partes, dedicándose la tercera a la metafísica y a la ética)[119], y las matemáticas, por los textos de Wolff[120], junto a otras

---

[117] *O.c.*, p. 76.

[118] *O.c.*, p. 31.

[119] Ya hemos hecho referencia anteriormente a este escritor español, Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781), gramático, jurisconsulto y bibliófilo. Sus *Institutiones philosphiae Moralis* lo colocan entre el grupo de humanistas de la escuela de Vives. Veló también por la pureza del idioma y escribió *Orígenes de la lengua española* (1737) y *Retórica* (1757). Entre sus escritos jurídicos hay que señalar: *Ad quinque iuris consultorum fragmenta commentarii* (Valencia, 1725), *Disputationum iuris liber* (1726).

[120] Wolff (1679-1754) fue discípulo de Leibniz, adscrito a la filosofía racionalista, escritor prolífico; además de escribir sobre filosofía, se dedicó a las matemáticas con el fin de poder llegar a conclusiones exactas en filosofía y teología.

orientaciones académicas[121]. García Bacca hace referencia a las novedades del contenido del texto de Mayáns, que sigue llamándose de *Filosofía moral* («recuerdo vergonzante, nos dice García Bacca, de su antiguo y declarado de *Teología moral*»), no tanto de *Etica*; no se habla nunca de Dios en el índice sino del Sumo Bien; en definitiva, «la filosofía moral de Mayáns es una teología moral secularizada»[122]. En consonancia con ello, la mayoría de sus citas son de autores como Cicerón, F. Bacon, Descartes Espinoza, Maquiavelo, etc. Sólo cita a Santo Tomás una sola vez, de forma elogiosa. La fundamentación de la moral ya no se realiza sobre pilares religiosos, desde la revelación y los libros sagrados, sino desde el orden natural de las cosas. En definitiva, nos hace ver García Bacca, «la filosofía moral proviene de una manifestación natural de Dios. ¡Qué lejos andamos ya de la afirmación del P. Varillas: la Luna no tiene luz propia sino la que le viene del Sol; la moral no posee más luz que la derivada de la Teología revelada!»[123]. Constituía, por tanto, una novedad de enorme importancia, aunque los propios protagonistas no fueran del todo conscientes de ello, puesto que no pensaban que suponía un cambio tan drástico respecto a la tradición anterior, ni tampoco respecto a los nuevos derroteros que estos pequeños cambios estaban iniciando de cara al futuro.

En conclusión, los aires de renovación se estaban produciendo en todos los centros de estudios de la América hispana, al calor de los avances que se estaban ya produciendo en España, donde la Ilustración, aunque con timidez y con mucha oposición, se estaba abriendo camino a pasos agigantados. En definitiva, «la aguachinada filosofía cristiana, nos indica García Bacca, y el clarete de filosofía moderna, mezclada en dosis variadas con las obras de Tosca, Jaquier, Brescia, Mayáns, … constituirían las lecturas decisivas de este tiempo en Caracas, como es de comprobar por los ejemplares conservados en la Bibliteca Nacional (de Caracas)»[124]. Esta misma conclusión se puede aplicar al resto de las regiones hispanoamericanas.

Esto nos hace ver, como señala Rodríguez Cruz, que «las quejas en contra de la cultura legada por España hay que examinarlas con precaución y reserva, porque si hubo deficiencias, también es cierto que la vida cultural no se mantuvo estancada durante los siglos de la dominación

---

[121] Cfr. Moreno y Escandón, Fco. A., *Método provisional e interino de Estudios que han de observar los Colegios de Santafé*, 1774: referencia tomada de García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico en Colombia*, *o.c.*, p. 35.

[122] *Antología del pensamiento filosófico en Colombia*, *o.c.*, p. 36.

[123] Ibídem, p. 36.

[124] «Dos siglos de filosofía colonial en Venezuela (1638-1800)», *o.c.*, p. 31.

española. Han demostrado modernos historiadores que hasta los más tenues matices del pensamiento filosófico y científico de la época tuvieron eco en los intelectuales de América. Las ideas ilustradas de Feijóo, Campomanes y Jovellanos habían calado en la mente de muchos hispanoamericanos. Los hombres que tomaron en sus manos la dirección de las nacientes repúblicas no se habían formado por "generación espontánea", sino en los centros universitarios fundados por España con profusión y celo, en todo igual a los de la metrópoli, conforme al mejor modelo hispánico y más estimado por la Corona, Salamanca, Alma Mater fecunda de las universidades hispanoamericanas»[125].

2.3.3. *Los filósofos más importantes de esta época*

Los intelectuales más representativos de esta época son tanto filósofos que seguían enseñando las doctrinas escolásticas como los que iniciaban las reformas de que hemos hablado. Es el momento en que empiezan a aparecer también los intelectuales que irán gestando los intentos de emancipación, que tendrán sus frutos en el siglo siguiente. Y es allí donde los estudiaremos.

La mayoría de los intelectuales que trabajan en la línea modernizadora e ilustrada pertenecían a la orden de los jesuitas. El tono ilustrado se orienta hacia un humanismo defensor de la libertad y de los derechos humanos de la gente del pueblo y de los indios. Eso es lo que les convirtió en enemigos de los poderes dominantes, tanto por el poder moral que representaban como por la orientación crítica de su doctrina. En realidad, esta orientación de los jesuitas significaba un cambio importante respecto a la época anterior, ya que «los jesuitas, tradicionales enemigos de Descartes en Europa, rectifican en medio siglo su juicio. En la Nueva España, los jesuitas, representantes seculares de la tradición filosófica —y científica— crean las condiciones de la mudanza intelectual a favor del modernismo. Por ello, la expulsión de ellos ejecutada en España y sus colonias en 1773 por el Papa Clemente XIV, significó un perjuicio en la tarea modernizadora de los estudios en América»[126].

Y ello es así por cuanto la enseñanza superior estaba en Hispanoamérica casi toda en sus manos. Sus colegios poseían un nivel académico que no desmerecían de los europeos. La asimilación de la filosofía

---

125 *O.c.*, p. 76.
126 LARROYO, F., *o.c.*, pp. 64-65.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

moderna por su parte se realizó de dos maneras: a través de un desmarcarse de Aristóteles y la escolástica, y mediante una ponderada síntesis de doctrinas, conservando lo valioso de lo clásico y aceptando lo moderno. Si en un primer momento el tono contrario a la escolástica y Aristóteles fue un tanto agrio, en seguida fueron adoptando un tono conciliador cercano a un cierto eclecticismo. El más representativo de los intelectuales mexicanos, el oratoriano Benito Díaz Gamarra (1745-1783), se denomina a sí mismo filósofo ecléctico. Había nacido en una familia de la nobleza, y entró a formar parte de la congregación del Oratorio. Enviado a Roma para defender la constitución de su orden, le sirvió su estancia de seis años (1764-70) para aumentar más su formación y cultura. «Gracias al continuo apoyo del obispo de Michoacán, Hoyos y Mier, sus *Academias divinas* y su *Academias filosóficas*, pudieron ser publicadas, lo mismo que sus *Elementa recientiora philosophiae* (1774). Se los aprobó sin reserva y luego se los atacó por sus ideas innovadoras; en efecto, esta obra de vanguardia desagradó a los conservadores, cuya enseñanza rutinaria atacaba»[127].

La controversia sobre su obra fue muy fuerte y duradera, de modo que tuvo que renunciar a su cátedra, momento que aprovecha su valedor, el obispo Hoyos y Mier, para nombrarle prefecto de estudios. Pero cuando muere el obispo, Gamarra caerá en desgracia y será destituido y perseguido. Ante tanta hostilidad, partió para Europa y trató de negociar con los representantes del Oratorio. Vuelto de nuevo a México, retomó la enseñanza de la filosofía, y publicó *Errores del entendimiento humano* (1781), que consiguió una amplia difusión, entre otras cosas por estar escrita no en latín sino en español. Pero de nuevo tuvo problemas por uno de sus sermones, y aunque fue reprobado en México, posteriormente el Papa anuló el fallo y lo repuso en su sitio. Cansado de todas estas luchas, se retiró definitivamente, falleciendo en 1783.

Resulta sorprendente la cantidad de dificultades que tuvieron sus enseñanzas, cuando, como señala F. Larroyo, «su obra toda se cifra, según su propósito, en ser un escolástico conciliador»[128]. Pero eso no quita que tome y asimile las ideas modernizadoras de Descartes, Gassendi, Galileo, Malebranche, Leibniz, Wolff, así como también las de Bacon, la Royal Society, Boyle, Wilkins, Pourchot y Gravesande.

«Su memoria, nos indica A. Guy, fue cuestionada por un pasaje de *Historias selectas del Antiguo Testamento*, pero su ortodoxia resultó finalmente confirmada. Según palabras de su traductor Bernabé Navarro,

---

[127] GUY, Alain, *La Filosofía en América Latina*, Madrid, Acento Editorial, 1998, 15.
[128] *O.c.*, p. 65.

“Gamarra es el más alto representante de la inquietud filosófica criolla”, opinión que confirmó José Gaos, alabando a Gamarra por haber introducido las ideas modernas en América Latina»[129].

En México, son dignos de mencionar un conjunto de jesuitas que desde sus colegios y la Universidad fueron extendiendo esta filosofía renovadora. Pero no era una tarea fácil, porque la Universidad de México estaba todavía en manos de catedráticos conservadores. «Dado que los colegiales estaban matriculados al propio tiempo en la Universidad, y ésta se oponía con toda innovación, se acordó incrementar y reformar los estudios de todos los colegios jesuitas del Virreinato, bajo la influencia de recientes tratados llegados a Nueva España, como el del filósofo y matemático François Jacquier, *Institutiones Philosophicae ad studia theologica accomodatae*, Roma, 1749, y el del físico Juan Antonio Nollet, *Programme ou idée générale d'un cours de physique experimentale*, París, 1738. En la discrepancia apuntada eran exponente y factor los más aventajados jesuitas de la época»[130].

Entre los más significativos hay que señalar a José Rafael Campoy (1723-1777), nacido en Sonora (México), quien se preocupó en sus estudios filosóficos y científicos por estudiar en sus fuentes directas a los autores modernos más significativos, ejerciendo además una importante influencia entre sus discípulos. Renovó el gusto por el estudio de las ciencias naturales, contagiándolo a sus numerosos discípulos. Junto a él hay que mencionar a Diego José Abad (Michoacán, 1727-1779), autor de numerosas obras, como *Disertación jocoso-seria sobre la latinidad de los extranjeros; El nudo más intrincado de las matemáticas; Compendio de álgebra; Tratado del conocimiento de Dios; Geografía hidrográfica general; y Curso filosófico*[131]. Igualmente, es digno de mención el jesuita cubano José Julián Parreño (1728-1786), afincado en México, donde enseñó filosofía y retórica, tanto en México capital como en Puebla. Llegó a ser Rector del Colegio de San Ildefonso. Gozó fama de buen orador. Murió en Roma, expulsado, en 1786. Entre sus obras están *Explicación y ampliación de la Obra de Melchor Cano «De los Lugares Teológicos»; Anales: Historia profano-eclesiástica de los años 1782-1785; y Eloquentiae Preacepta*, publicada en Roma en 1778.

Un intelectual jesuita importante en este proceso de modernización fue Javier Clavijero (1731-1787). Recibió directa influencia de Feijóo, Saguens, Purchot, Descartes, Gassendi, Newton, y otros intelectuales

---

[129] *O.c.*, p. 16.
[130] Larroyo, F., *o.c.*, pp. 65-66.
[131] Cfr. para más datos, Larroyo, F., *o.c.*, pp. 66-67.

de su tiempo. Su formación la realizó en Puebla, y al pasar a México recibió una gran influencia de Campoy y del polígrafo Carlos de Sigüenza y Góngora. Ocupó más adelante el cargo de prefecto del Colegio de San Ildefonso, donde trató de renovar el sistema de estudios. En su amplia carrera como profesor en diferentes centros académicos, tuvo fama de buen profesor e introductor de un nuevo modo de filosofar, «un compendio escrito de un hermoso latín, absolutamente claro, construido en un orden perfecto, expurgado de toda inutilidad de temas y palabras, en el que se podían leer a los filósofos griegos admirablemente condensados y explicados con máxima diafanidad, así como también cuanto de útil concibieron los sabios modernos desde Bacon y Descartes hasta el americano Franklin»[132].

Cuando se produjo la expulsión de los jesuitas, marchó a Bolonia, Italia, donde escribió la obra de su vida, *Historia de México*, escrita en español, pero publicada en italiano. Posteriormente escribió *Historia de California* y *Elementos de crítica o Disertaciones sobre América*.

Otro renovador jesuita fue Francisco Javier Alegre (1729-1788), autor de traducciones latinas, poesías, un *Arte Retórica* y la *Crónica de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. Llegado a Italia tras la expulsión, escribió una monumental obra, en quince volúmenes, *Instituciones Teológicas*. Además, escribió una *Bibliotheca Crítica*, en seis volúmenes. Agustín Pablo Castro (1728-1780), jesuita y latinista, contribuyó también a la reforma de la filosofía en México, y escribió *Ruinas Zapotecas* y una *Historia de la Ciudad de Córdoba en México*. Llegado a Italia, escribió dos obras: *Opúsculo sobre los métodos de la enseñanza del español*, y *Sobre la enseñanza de la lengua griega*. También tenemos que hacer referencia a otro jesuita, Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1801). Su obra central la escribió estando ya en Italia, tras refugiarse allí con la expulsión, pero su formación la realizó en Nueva España. Una obra importante fue *Instituciones elementales de filosofía*, que tuvo tres ediciones (1833). En esta obra se esfuerza en combatir a todos los detractores de la filosofía moderna, aunque reconoce también que «muchos de los modernos filósofos han caído en graves errores; mas igualmente erraron muchos antes de esta restauración de la filosofía, y no hay por qué atribuir a doctrinas que versan sobre asuntos de física, los errores o crímenes que nacen en un corrompido corazón»[133].

Si nos referimos al ámbito del Perú, la situación era bastante similar. Francisco Larroyo señala que ante la postración en la que se encontraba

[132] LARROYO, F., *o.c.*, pp. 67-68.
[133] Cita tomada de LARROYO, F., *o.c.*, p. 69.

la Universidad de San Marcos, se estaba haciendo un esfuerzo por modernizar la filosofía, con el cartesianismo, y la ciencia moderna. «Una doctrina filosófica despertó el interés por lo nuevo: el *probabilismo*, según la cual es lícito seguir la opinión verdaderamente probable: la opinión menos probable, en concurso con la más probable, es probable, verdaderamente; luego, también es lícita seguirla»[134].

Esta doctrina había surgido con el español Bartolomé de Medina, en sus comentarios a Santo Tomás (1577), y aunque intelectuales como Pascal y la misma Sede Apostólica, así como las diferentes órdenes religiosas, se opusieron a ella, en Perú tuvo gran aceptación, defendida por los jesuitas, desapareciendo con su expulsión en 1767. Con esa teoría llegaron a sostener como probables ideas modernas que se solían considerar como heréticas. Uno de los renovadores fue Juan de Soto, quien explicaba en San Marcos, alrededor de 1765, a Descartes, Gassendi y Newton. Ya vimos cómo en 1770 el Virrey Amat, siguiendo las orientaciones de la Corona española, dio órdenes para que cada alumno siguiera las teorías filosóficas que más le agradaran, sin estar obligados por ninguna. «La reforma de los estudios se puso en marcha en 1785 con el nombramiento de Toribio Rodríguez de Mendoza como rector del Convictorio, donde «creó las cátedras de Derecho Natural y de Gentes, y adoptó los textos de Heinecio para Derecho Civil… Inició estudios experimentales de física, astronomía y mecánica», y se difundieron ideas de Descartes, Newton, Gassendi y Leibniz, según consejos del padre Diego Cisneros, verdadero director espiritual de la reforma»[135].

Los opositores a esta renovación no se quedaron pasivos, y el momento en que se libró la batalla más fuerte fue en la designación del rector de la Universidad de San Marcos, hacia 1783. Luchaban dos candidatos, el renovador, José Barquijano y Carrillo, y el conservador, José Miguel Villalta, quien resultaría ganador de la contienda. El grupo derrotado fundó, a continuación, la *Academia Filarmónica*, y después, la *Sociedad de Amantes del País*, «cuya influencia cultural se manifestó por medio de la publicación periódica *Mercurio Peruano*, donde tímidamente se expusieron las ideas modernas, sobre todo de los enciclopedistas»[136].

También en el entorno argentino los jesuitas fueron protagonistas del esfuerzo renovador, puesto que desde 1750 fueron introduciendo

---

[134] *O.c.*, p. 72-73.
[135] Ibídem, p. 73.
[136] Ibídem, p. 73.

estudios de ética y matemáticas, junto a las materias tradicionales de lógica, metafísica y filosofía moral. Un intelectual importante fue el jesuita Domingo Muriel, autor de una compilación de la filosofía aristotélica, que perseguía evitar «muchas superficialidades inútiles, áridas e insípidas que allí se trataban». Y al mismo tiempo, introdujo materias «útiles, amenas y sabrosas de la filosofía moderna». Utilizó también en sus clases la *Lógica Mexicana* del jesuita P. Antonio Rubio[137].

La labor de los jesuitas en esta época, en el entorno argentino, ha sido muy poco investigada, en opinión de Francisco Larroyo, y como consecuencia de ello se recuerdan sólo los nombres de ciertos autores importantes, como Benito de Riva, José Rufo y Ramón Rospigliosi, «maestros que comentaban doctrinas de la física moderna, antes de la expulsión de la Compañía»[138]. En la actualidad, no puede afirmarse que no se haya investigado insuficientemente esta época, porque Alberto Caturelli, en su obra ya citada *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, ha dedicado amplios capítulos al pensamiento de los autores argentinos más importantes de esta época. Así, el capítulo IV está dedicado a «Los maestros de la primera mitad del siglo XVIII»[139]; el capítulo V, a Domingo Muriel[140]; el capítulo VI, a José Rufo, Nicolás Plantich, Benito de Riva y Ramón Rospigliosi[141]. Un jesuita destacado también fue José Manuel Peramás (1732-1793), formado en España pero afincado después en el Río de la Plata (Buenos Aires y Córdoba)[142]. Preocupado por los temas sociales, se dedicó a las famosas reducciones llevadas por los jesuitas con los guaraníes, en Paraguay. Expulsado a Italia con el resto de compañeros de orden, redactó allí su *De vita et moribus tredecim virorum paraguayorum*, seguido de *De administratione guaranitica comparata ad Republicam Platonis,* donde alaba el trabajo realizado en estas reducciones, que las comparaba con las primeras comunidades cristianas, que lo ponían todo en común, y con las utopías platónicas[143]

Un lugar también destacado correspondió a los franciscanos[144]. El general de la Orden, Manuel María Truxillo, arremetía contra la física

---

[137] Cfr. Ibídem, p. 74. Cfr. TORCHIA ESTRADA, J.C., *La filosofía en la Argentina*, Washington, 1961.

[138] *O.c.*, p. 74.

[139] Cfr. *o.c.*, pp. 73 y ss. Caturelli estudia en este capítulo la obra de Bruno Morales, José Angulo y otros autores de menor importancia.

[140] Ibídem, pp. 93 y ss.

[141] Ibídem, pp. 115 y ss.

[142] Cfr. Ibídem, pp. 133 y ss.

[143] Cfr. GUY, Alain, *o.c.*, p. 14.

[144] Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, cap. IX, «Filósofos franciscanos en Córdoba del siglo XVIII», pp. 157 y ss.

de Aristóteles en una de sus pastorales: «Esta ha sido una moneda falsa, decía, que ha circulado hasta aquí entre los llamados facultativos, comprando con ella el título de filósofos; pero ya, gracias a Dios, se ha descubierto la trampa, y han quedado los infelices cubiertos de rubor y de ignominia»[145].

Otro franciscano, José Elías del Carmen Pereira[146] fue autor de dos obras importantes: *Conclusiones sobre toda la filosofía* y *Curso de física general*, de 1794, siguiendo en los puntos fundamentales a Descartes (las ideas innatas y la tesis de la duda), pero en otros aspectos se aparta de él. El mismo criterio sigue respecto a Newton y Copernico. De similares ideas avanzadas eran sus compañeros de orden Mariano Velazco[147] y Cayetano Rodríguez[148]. En cambio, otros franciscanos como Anastasio Mariano Suárez y Manuel Suárez de Ledesma, fueron defensores ardientes del escolasticismo.

La renovación filosófica en Ecuador fue iniciada por el Padre Magnin y Tomás Larrain. Pero el papel más significativo corresponde al P. Juan Bautista Aguirre (1725-1786), por su labor en presentar las nuevas corrientes filosóficas (Descartes) y también por su empeño en transformar la enseñanza de las ciencias físicas, introduciendo en Quito los métodos experimentales, y enseñando las teorías de Newton, Gassendi y Copérnico. Continuó su labor el P. Juan Hospital, a través de la enseñanza de la nueva filosofía y de los métodos experimentales en las ciencias.

Un intelectual de importancia en Ecuador fue Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1795). Hijo de un judío y de una mulata, fue un autodidacta de talento, pensador y médico. Amigo de la polémica, escribió *El nuevo Luciano de Quito* (1779), *Marco Polo Catón* (1780), *La ciencia blancardina* (1781). La libertad con que expresaba sus ideas le llevó a ser encarcelado y juzgado de subversivo. Excarcelado algún tiempo después, no cejó de expresarse con libertad en un nuevo libro, *Reflexiones sobre el contagio y transmisión de las viruelas*. Ante el peligro de que fuera de nuevo encarcelado, se refugió en Río Bamba, y allí siguió publicando nuevos libros: *La defensa* (1787), *Cartas riobambesas* y *El retrato de Golilla*, contra Carlos III y su ministro José de Gálvez. Esto le valió volver a prisión por segunda vez, y ser exiliado en Bogotá. Pero más adelante fue nombrado director de la biblioteca de

---

[145] Cita tomada de LARROYO, F., *o.c.*, p. 74.
[146] Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 166 y ss.
[147] Cfr. Ibídem, pp. 158.
[148] Cfr. Ibídem, pp. 161 y ss.

Quito. Alain Guy señala que «aunque era anticlerical, conservó la fe católica, como lo atestiguan sus dos obras póstumas, de carácter teológico; no obstante, sus ideas audaces fueron castigadas con una tercera prisión, de la que salió para morir. Admirador de Locke, Montesquieu, Clarke, Hobbes, Wolff, Pufendorf y Grocio, fue siempre contrario a la descristianización practicada por la fracción atea de la Revolución Francesa»[149].

En el ámbito venezolano, hay varios autores que trabajan en el empeño de introducir los nuevos aires filosóficos y científicos, pero destaca entre todos el franciscano Antonio Navarrete, caraqueño[150]. No se conoce el año de su nacimiento, pero sí el de su muerte, el 1814. Escribió al menos diecisiete volúmenes, pero ninguno de ellos fue publicado. Todos ellos se han perdido, y el único que se salvó, guardado en la Biblioteca Nacional de Caracas, es el séptimo, titulado *Arca de Letras y Teatro Universal* (1726-60). La obra conservada de Navarrete, como nos indica García Bacca, no es que tenga temas de gran profundidad teológica o filosófica (las obras contenidas en el volumen conservado llevan por título *El juego de la Paz y de la guerra*, *Pieza literaria*, *Tratado curioso de la rueda de la Fortuna,* y *La verdad de la tierra defendida*), pero contienen elementos de interés sobre los acontecimientos histórico-culturales que se están produciendo en esos años en Venezuela y en la América hispana. En su manuscrito, a partir del folio 274, se encuentra *Un libro único en que se apuntan las cosas notables de este siglo XVIII y XIX*. Refiriéndose a los acontecimientos de 1810, toma acta del hecho del establecimiento de la independencia de Caracas y Venezuela, tras la erección de la Junta Suprema, el 19 abril, Jueves Santo. Igualmente hace referencia al fallido intento de independencia realizado por Francisco de Miranda, y su regreso a Venezuela de su destierro en Londres, a finales de 1810. Así mismo, se hace eco de las celebraciones solemnes, religiosas y civiles, tenidas a lo largo de diversos meses del año siguiente en Caracas, encaminadas a celebrar el aniversario de la independencia, quedando fijada la fecha oficial de la independencia el 14 de julio.

Deja también constancia Navarrete de su animadversión hacia la Inquisición, y su no disimulado regocijo al ser extinguida con la independencia. Entendía que tal institución no estaba hecha para «esta nuestra sana, santa y sencilla América» (folio 305)[151].

---

149 *O.c.*, p. 15; cfr. también LARROYO, F., *o.c.*, 75.

150 Cfr. sobre Navarrete, GARCÍA BACCA, J. D., *Antología del pensamiento filosófico en Venezuela*, *o.c.*, vol. 1.º, alrededor de la p. 444 y ss. (comprobar).

151 Cfr. Ibídem, vol. 1.º, p. 444.

Como representante de la postura opuesta a los nuevos aires ilustrados tenemos que hacer referencia a Salvador José Mañer. Había nacido en Cádiz (España), en 1676, pero se había instalado desde muy joven en Venezuela. Escribió contra Feijóo un *Antiteatro crítico* (1739). Tras escribir esta obra, regresó a España, «tan pobre como había venido», y en Madrid organizó una tertulia, que al parecer tuvo bastante éxito y estuvo muy concurrida, para propagar las ideas contra-ilustradas. García Bacca incluye a Mañer en su *Antología del pensamiento filosófico en Venezuela*[152], y entre los textos que selecciona están parte de los alegatos contra Feijóo, acusándole de basarse para defender sus teorías en la «voz del pueblo». Mañer consideraba que es más importante seguir la voz de Séneca, que nos dice: «Hay que estimar la justicia, no el número». Le acusa, por tanto, a Feijóo de confundir la voz del pueblo con la voz común. Pero Feijóo se defendió adecuadamente de estas acusaciones poco matizadas[153].

Como puede verse, la superación de la ya decadente escolástica y la introducción de los nuevos aires ilustrados se fue produciendo a lo largo de la segunda mitad del s. XVIII, pero no fue una tarea demasiado fácil. Algunos de los más preclaros protagonistas del cambio sufrieron, como hemos tenido ocasión de comprobar, no sólo oposición y pérdida de sus cátedras, sino incluso la cárcel y el destierro. Pero el cambio que se estaba dando era imparable, por los nuevos aires que estaban surgiendo en Europa y en la misma España, y como es lógico tenían que llegar tarde o temprano también a Hispanoamérica.

Estos nuevos aires de filosofía y ciencia fueron generando en tierra americana el talante más específicamente ilustrado, que es la conciencia de la autonomía y libertad del individuo. Y, como complemento, también el impulso de libertad política para los hombres y las tierras de la América hispana, dando como fruto inmediato la independencia, conseguida para casi todos ellos al inicio del siglo siguiente.

BIBLIOGRAFIA

ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. II (parte B).

ABELLÁN, J.L., «El pensamiento renacentista en España y América», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, 155-192.

---

152 Cfr. *o.c.*, vol. 1.º, pp. 513-522.

153 Cfr. GARCÍA BACCA, *o.c.*, p. 522 (comprobar).

ABRIL CASTELLÓ, V., «Bartolomé de Las Casas y la Escuela de Salamanca en la historia de los derechos humanos», *Studium*, 38/3 (1998), 373-402.

ALVAR, Manuel, *Los otros cronistas de Indias*, Madrid, Edic. de Cultura Hispánica, 1996.

ALVAREZ TURIENZO, Saturnino, «Discordia en la ética del Descubrimiento y Conquista americanos», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 15-44.

BARREDA, J. A., *Ideología y pastoral misionera de Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Instituto Pontificio de Teología, 1981.

BEORLEGUI, Carlos, «La conciencia de América y la conciencia de la libertad. Los escolásticos venezolanos y colombianos estudiados por García Bacca», *Realidad* (UCA, San Salvador), 2003.

BEUCHOT, Mauricio, «Arias, Antonio S.J.», en ALVAREZ, J.L. (ed.), *Enciclopedia de la Iglesia Católica en México*, México, Enciclopedia de México, 1982, vol. 1.º, 330-331.

BEUCHOT, M., «La lógica formal en las Súmulas (1571) de Tomás de Mercado», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (1983), 141-156.

BEUCHOT, Mauricio, «Bartolomé de Las Casas y las formas lógicas de la argumentación (Su polémica con Sepúlveda enn el resumen de Domingo de Soto», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1984, pp. 421-428.

BEUCHOT, Mauricio, «Kircher y algunos filósofos mexicanos en el s. XVII», *Intersticios,* 1994, n.º 1, pp. 85-96.

BEUCHOT, M., «Filósofos humanistas novohispanos», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 281-307.

BEUCHOT, M., *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, UNAM, 1996.

BEUCHOT, Mauricio, *La filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1996.

BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1997.

BEUCHOT, M., Juan de Santo Tomás, Madrid, Edic. de Cultura Hispánica, 1999.

BEZERRA, Alcides, «A filosofía na fase colonial», en *Achegas á historia da filosofía*, Río de Janeiro, Archivo Nacional, 1936.

BOCCARA, G./GALINDO, S (eds.), *Lógica mestiza en América*, Universidad de la Frontera (Chile), Instituto de Estudios Indígenas, 1999.

BROVETTO; Jorge/ROJAS MIX, Miguel (eds.), *Universidad iberoamericana,* Cáceres, CEXECI, 1999.

CARTAGENA VEGA, Juan, «Fray Antonio de Montesinos (1430-1530)», *Yachay*, 14 (1997), n.º 25, pp. 159-175.

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, Monográfico sobre la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, 1995, noviembre: Los Complementarios, 16.

CHIABRA, Juan, *La enseñanza de la filosofía en la época colonial,* Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, 1911.

DOLBY MÚGICA, M.ª C., «Las Escuelas de Salamanca y el pensamiento iberoamericano: teoría y praxis, Primer Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano», *Diálogo Filosófico*, 18 (2002), n.º 54, 573-581.
DOMÍNGUEZ MIRANDA, Manuel, *Hacia una historia del pensamiento filosófico en Colombia (1620-2000*), Bogotá, Centro Editorial Javeriano, 2002.
DUSSEL, E., «Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)», en Id., *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994, pp. 13-54.
DUSSEL, E., *1492. Encubrimiento del Otro (Hacia el origen del «mito de la modernidad*»), Madrid, Nueva Utopía, 1992.
EGUIGUREN, L. A., *Historia de la Universidad. La Universidad en el siglo XVI*, Lima, vol. II, 1951.
FRANCOVICH, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada, 1945.
FRANCOVICH, Guillermo, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956; Cochabamba, Amigos del Libro, 1985 (2.ª edición).
FURLONG, Guillermo, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Montevideo, Urta y Curbelo, 1933.
FURLONG, G., *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Ed. Huarpes, 1949.
FURLONG, G., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, Kraft, 1952.
GALLEGOS ROCAFULL, José, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951.
GARCÍA BACCA, J.D., *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Caracas, Ministerio de Educación, 3 vols., 1954-1964.
GARCÍA BACCA, J.D., *Antología del pensamiento filosófico en Colombia, de 1647 a 1761*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1955.
GARCÍA BACCA, J.D., *Alfonso Briceño: Disputaciones Metafísicas,* Caracas, UCV, 1955.
GARCÍA BACCA, J.D., «Dos siglos de filosofía colonial en Venezuela (1638-1800)», *Revista Shell* (Caracas), 5 (1956), n.º 21, 25-33.
GARCÍA ICAZBALZETA, J., *Bibliografía mexicana del s. XVI*, México, FCE, 1954.
GARCÍA ICAZBALZETA, J., *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.
GIL BLANES, Francisco, «La filosofía en el Perú del siglo XVII», *Estudios Americanos*, 47 (1955), 167-191.
GÓMEZ DÍAZ, F.J., *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.
GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *La filosofía en el Brasil*, México, Imprenta Universitaria, 1946.
GRACIA, Jorge E., *La filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998, pp. 46-50.
GUTIÉRREZ, Gustavo, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca, Sígueme, 1993.
GUY, Alain, *La filosofía en América Latina*, Madrid, Acento Editorial, 1998.

HANNISCH ESPÍNDOLA, Walter, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810*), Santiago, Universidad Católica de Chile, 1963.
HEREDIA SORIANO, A. (ed.*), Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986 (Primera parte: «España y América. Encuentro en la filosofía»).
HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1995.
HERNÁNDEZ, Ramón, «Francisco de Vitoria», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, 223-242.
HERREJÓN, C. (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora (México), El Colegio de Michoacán, 1985.
IZARD, Miquel, *El rechazo a la civilización (Sobre quienes no se tragaron que las Indias fuera esa maravilla),* Barcelona, Península, 2000.
KNABENSCHUH, Sabine, «Enciclopedismo venezolano del siglo XVIII: de la cosmología filosófica al encanto de las máquinas», *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo), 2001-1, n.º 37, 43-62.
KORN, Alejandro, *Ideas filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1936.
LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1989 (3.ª ed.).
LEAL, I., *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial*, 1633-1767, Caracas, UCV, 1979.
LEAL, I., *Andrés Bello. Homenaje de la UCV en el bicentenario del natalicio, 1781-1981*, Caracas, Edic. del Rectorado de la UCV, 1982, pp. 559-575.
LEÓN-PORTILLA, M., *La flecha en el blanco (Francisco Tenamaztle y Bartolomé de Las Casas en lucha por los derechos de los indígenas. 1541-1556),* México, Edit. Diana, 1995.
LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La visión de los vencidos*, Madrid, Dastin S. L., 2000.
MAQUEDA ABREGO, Consuelo, *Estado, Iglesia e Inquisición en Indias. Un permanente conflicto*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
MATIELLO, Cl., «Francisco de Vitoria, ¿un precursor de la Teología de la Liberación?», *Stromata,* 30 (1974), n.º 2, 1.ª parte: pp. 257-293; 2.ª parte: 471-502.
MEJÍA VALERA, Manuel, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Lima, Imprenta Universitaria de San Marcos, 1963.
MONTIEL, E., *El Humanismo Americano*, Perú, FCE, 2000.
MORENO MONTES DE OCA, Rafael, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, UNAM, 2000.
MUÑOZ DELGADO, Vicente, «Los mercedarios en Perú durante el período español», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 77-174.
MUÑOZ DELGADO, Vicente, «Profesores mercedarios de la Real y Pontificia Universidad de la Ciudad de México, hasta 1821», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 447-498.
O'GORMAN, «Bibliotecas y Librerías Coloniales. 1585-1694», *Boletín del Archivo General de la Nación* (México), 1939, n.º 4.
PAIM, Antonio, *História da idéias filosóficas no Brasil*.

PEREÑA, Luciano, «La Escuela de Salamanca en la configuración del pensamiento iberoamericano. La colección «Corpus Hispanorum de Pace», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 45-58.

PEREÑA, Luciano, «El proceso a la conquista de América», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro,* Madrid, Trotta, 1992, 193-222.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, «Bartolomé de Las Casas», en ROBLES, L. (ed.), *Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, 243-260.

PÉREZ FERNÁNDEZ, I.*, Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*, Bayamon, Puerto Rico, XVI, CEDOC, 1981.

PÉREZ FERNÁNDEZ, I., *Fray Bartolomé de Las Casas. Brevísima relación de su vida. Diseño de su personalidad. Síntesis de su doctrina*, Caleruega, Burgos, 1984.

PÉREZ FERNÁNDEZ, I., *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de Las Casas*, Bayamon, Puerto Rico, XV, CEDOC, 1992.

PÉREZ LUÑO, A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Trotta, 1992.

PFANDL, Ludwig, *Sor Juana Inés de la Cruz. La décima musa de México*, México, UNAM, 1963.

QUESADA, Vicente G., *La vida intelectual de la América española durante los s. XVI, XVII y XVIII*, Buenos Aires, Arnoldo Moen y Hermano, 1910, cap. 5.º.

QUILES, Ismael, «La filosofía escolástica en América Latina durante la Colonia (siglos XVI al XVIII): Su panorama y significado en la historia general de la filosofía», en *Proceeding of the Xith International Congress of Philosophy*, Bruselas, 1953 (Amsterdam; North Holand Publishing Co., 1953, vol. 2, 49-58.

QUINTERO, S., «Fuentes del pensamiento venezolano en la Colonia (1700-1767)», *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo), 2001-1, n.º 37, 103-122.

REDING BLASE, Sofía (comp.), *La historiografía filosófica de Mauricio Beuchot*, México, Primero Editores, 2002.

REDMOND, W./BEUCHOT, M., *La lógica mexicana del Siglo de Oro*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1985.

RÍOS, Manuel G., «Mentalidad esclavista; grupos económicos y teológico-jurídicos», *Moralia*, XXVI (2003), n.º 97, 87-131.

ROBLES, Laureano (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992.

ROBLES, L., «El pensamiento filosófico en España», en Id. (ed.), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 15-50.

ROBLES, Oswaldo, *Contribución a la historia de la filosofía en México*, México, Porrúa, 1952.

ROBLES, O., «Fray Tomás de Mercado, O.P., traductor de Aristóteles y comentador de Pedro Hispano en la Nuevo España del siglo XVI», *Filosofía y Letras*, 10 (1945, n.º 20, 203-218.

RODRÍGUEZ CRUZ, Agueda, *Historia de las universidades hispanoamericanas. Período hispánico*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo/Patronato Colombiano de Artes y Ciencias, 1973, 2 vols.

RODRÍGUEZ CRUZ, Agueda, «La enseñanza de la filosofía en Hispanoamérica durante la época colonial», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 59-76.
RODRÍGUEZ CRUZ, Agueda, «La raíz universitaria de la identidad hispanoamericana», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 117-127.
RODRÍGUEZ MOLINERO, J.L./VICENTE CASTRO, Fl., «Bernardino de Sahagún», en ROBLES, L. (ed), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 261-279.
RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis E. (ed.), *Las Universidades Hispánicas. De la monarquía de los Austrias al Centralismo liberal (V Congreso Internacional sobre Historia de las Universidades Hispánicas),* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998-2000, 2 vols.
SALAZARA BONDY, Augusto, *La filosofía en el Perú: Panorama histórico*, Washington D.C., Unión Panamericana, 1950 (2.ª ed.: Lima, Edit. Unesco, 1967).
SERRANO GASSENT, Paz, *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, Madrid, FCE/UNED, 2001.
STROSETZKI, Christoph (ed.), Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V, Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2000.
TODOROV, T., *Conquête de l'Amerique. La question de l'autre*, París, Ed., du Seuil, 1982.
TORCHIA ESTRADA, J.C., *La filosofía en la Argentina*, Washington D.C., Unión Panamericana, 1962.
TORRES SALDAMANDO, Enrique, *Los antiguos jesuitas del Perú*, Lima, Imprenta Libertad, 1882.
TOSI, Giuseppe, «Conquista de América y el problema de la naturaleza del hombre», *Divus Thomas*, 2002/3, n.º 33.
VALVERDE TÉLLEZ, E., *Aportaciones históricas sobre la filosofía en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, México, Díaz de León, 1904.
VALVERDE TÉLLEZ, E., *Bibliografía filosófica mexicana*, México, Díaz de León, 1907.
WIESSE, Carlos, Apuntes de historia crítica del Perú, Lima, Compañía de Imprenta y Publicación, 1949.
VV. AA., *Recepción y difusión de Textos Ilustrados. Intercambio científico entre Europa y América en la Ilustración*, Madrid, Rudecolombia/Colciencias, 2003.
ZWARTJES, Otto (ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (ss. XVI-XVII)*, Amsterdam/Atlanta, Edic. Rodopi B. V., 2000.

Capítulo 4

El pensamiento filosófico durante la primera mitad del siglo XIX. El proceso de emancipación política y cultural

1. LA INDEPENDENCIA POLITICA Y SU CONTEXTO INTERNACIONAL

El s. XIX fue un siglo fundamental para la historia de Latinoamérica. En él se termina la dominación española, dando fin a la Colonia, y las diferentes repúblicas que nacen, comienza cada una de ellas una historia personal y autónoma, en búsqueda de su identidad y de un nuevo puesto en el conjunto de las naciones del mundo. En ese sentido, «se trata, en verdad, como señala Arturo Andrés Roig, de un apretado siglo de una extrema densidad social e histórica»[1]. El siglo, en lo que a su significación histórica se refiere, podemos decir que comienza, como señala Joaquín Santana Castillo[2], en 1810, con el movimiento llamado *juntista,* punto de arranque de un proceso de emancipación que concluirá en 1898, con la independencia de Cuba.

Entre 1810 y 1898, la trayectoria de las naciones que componían la antigua Colonia española va a experimentar una serie de cambios

---

[1] ROIG, A.A. (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del s. XIX*, Madrid, Trotta, 2000, «Presentación», 11-18; 12.

[2] Cfr. «Identidad cultural de un continente: Iberoamérica y la América Sajona. Desde la doctrina Monroe hasta la Guerra de Cuba», en ROIG, A.A. (ed.), *o.c.*, pp. 19-39.

radicales, tanto en su aspecto político como también económico, social, cultural, etc. Es una etapa nueva, que, iniciada de modo casi espontáneo y sin demasiada previsión, llevará a la ex-Colonia a plantearse su identidad y lo que a partir de entonces quiere ser y representar en el conjunto de las naciones.

El objetivo fundamental de estas páginas es dar cuenta del pensamiento filosófico y de sus más destacados representantes durante este siglo. Pero es necesario encuadrar el pensamiento y los pensadores dentro del marco general de la historia latinoamericana de este siglo, para advertir de qué manera su pensamiento surge fruto de ese entorno y se dirige en gran medida a solucionar los problemas que a estos autores les planteó. Por eso, es necesario que presentemos una visión panorámica de la situación política, económica, social y cultural de este siglo, como trasfondo explicativo de lo que vayamos afirmando en el plano del pensamiento filosófico.

En este capítulo nos vamos a detener sólo en la primera mitad del s. XIX, describiendo el marco general político-cultural del proceso emancipador, junto con los intelectuales que tomaron parte en el mismo y se constituyeron en sus líderes teóricos, dejando para el capítulo siguiente la segunda mitad del siglo, momento en el que se asientan determinadas teorías filosóficas, como el positivismo, el krausismo, y otras teorías filosóficas, que hegemonizaron el panorama cultural hispanoamericano así como sirvieron de base ideológica para el asentamiento en el poder de unas nuevas minorías económicas de orientación capitalista.

1.1. **El proceso de emancipación**

Todo el largo y complicado proceso que llevó a las diferentes naciones iberoamericanas a la independencia de España se puede interpretar, y de hecho así ha ocurrido, desde muchos puntos de vista, y haciendo hincapié en diversas facetas: política, social, cultural, económica, etc. Ninguno consigue abarcar toda la realidad, ni hacer justicia a todos los protagonistas del proceso. Se trató de un acontecimiento en el que confluyen intereses muy diversos, tanto de los variados grupos que conformaban la población iberoamericana, como de los diversos agentes políticos exteriores.

Veamos algunos datos del interior, para posteriormente lanzar una mirada panorámica a la situación internacional que se hallaba de fondo, y que influirá de modo determinante en este histórico acontecimiento.

La independencia de las naciones hispanoamericanas podemos decir que no fue un suceso premeditado, sino más bien algo que se fue

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

fraguando como consecuencia de verse España sumergida en su propia «guerra de independencia» ante la invasión napoleónica[3]. La crisis de España, ocasionada por la guerra, propició que en diversas regiones latinoamericanas se fueran formando Juntas de defensa contra el invasor francés, enviándose incluso delegados a las Cortes de Cádiz. Ahora bien, de la situación de autonomía se pasó en seguida a exigir por parte de otros la independencia. Ante la invasión napoleónica, en un primer momento todos los líderes y oligarcas hispanoamericanos se pusieron contra Napoleón y a favor de la monarquía española. No querían depender de Francia, ni tampoco de Inglaterra. Pero no pensaban así otros líderes que defendían una orientación liberal. De modo que se formaron pronto dos bandos contrapuestos: «los realistas (conservadores) que se mantenían fieles a la Monarquía, y los patriotas (liberales) que buscaban decididamente la independencia»[4].

El grupo independentista tenía claro que el objetivo final de las Juntas o Congresos que se fueron formando a partir de 1808 tenía que ser la separación total de España. Así lo expresa uno de sus componentes, Fray Melchor de Talamantes (1765-1808): «Aproximándose el tiempo de independencia de este reino, debe procurarse que el congreso que se forme lleve en sí mismo, sin que pueda percibirse de los inadvertidos, las semillas de esa independencia sólida, durable y que pueda sostenerse sin dificultad y sin efusión de sangre»[5].

La postura conservadora se impuso en un primer momento, pero el secuestro de los monarcas españoles significó una época de desgobierno que ponía en peligro la situación social en el interior de las colonias, con fuertes movimientos de insurgencia popular, que hacía peligrar la situación de privilegio de los grupos oligárquicos. De tal forma que esta situación propició el nacimiento y fortalecimiento del movimiento

---

[3] Para una visión global de los acontecimientos históricos de la emancipación hispanoamericana, cfr. VV.AA., *Iberoamérica, una comunidad*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica», 1989, 2 vols.; ROIG, A.A. (ed.), *o.c.*; IZARD, Miquel, *Latinoamérica, s. XIX. Violencia, subdesarrollo y dependencia*, Madrid, Edit. Síntesis, 1990; CALVO, Thomas, *Iberoamérica. 1570 a 1910*, Barcelona, Península, 1996; GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Para una historia del pensamiento hispanoamericano del s. XIX», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española, Salamanca*, Universidad de Salamanca,1988, pp. 499-513.

[4] GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Para una historia del pensamiento hispanoamericano del s. XIX», en HEREDIA SORIANO, Antonio (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 499-513; 499.

[5] «Advertencias reservadas a los habitantes de la Nueva España», en *Pensamiento político de la emancipación*, 2 vols., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, vol. 1, pp. 100-101. Tomo la cita de GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, p. 499.

independentista. En esos años de comienzos del s. XIX, la población hispanoamericana abarcaba poco más de 15 millones de habitantes, de los cuales el 46% eran indígenas puros, el 8% negros, el 26% mestizos, y sólo el 20% blancos, con sólo un 5% de ellos nacidos en España[6].

De todos estos grupos, sólo la minoría blanca participó con plena conciencia en las luchas independentistas, tanto en el bando realista (defensor de la continuación de la colonia) como en el patriota (independentistas). De esto eran conscientes los protagonistas, por lo que este dato es fundamental para entender el proceso y, sobre todo, la situación posterior de Hispanoamérica y de cada una de las naciones que se fueron formando y apareciendo a lo largo del proceso emancipador.

Junto a las élites político-económinas (criollos), se hallaban las masas populares de mestizos y de indígenas, que aprovecharon en un primer momento el paréntesis de desgobierno para organizar revueltas en búsqueda de mejorar su situación. También se dieron revueltas de grupos indígenas, como es el caso del levantamiento de Tupac Amaru, quienes vieron en el momento de la independencia una ocasión para volver a la situación anterior a la conquista española.

Se fue produciendo, pues, una situación de anarquía y de conflicto de intereses entre los diferentes grupos sociales, que ponía en grave peligro la situación de privilegio de los criollos y del resto de los grupos oligarcas. Estos últimos consiguieron reorientar la situación de conflicto en una guerra por la independencia, que desembocara en una nueva configuración de la sociedad hispanoamericana que mantuviera su situación de privilegio. Y si en un primer momento, como hemos señalado, una parte de la oligarquía pensaba que la mejor forma de seguir disfrutando su situación de privilegio era manteniendo la dependencia con la monarquía española, en seguida se dio cuenta de que esa dependencia les sería a la larga perjudicial. Así, está claro que el movimiento de independencia, liderado por los criollos, se hizo en su propio interés y en contra de las clases bajas, de las que temían que aprovecharan la ocasión para configurar una sociedad más democrática e igualitaria. Como señala M. Izard, los grupos dominantes optaron por la independencia porque «la vinculación con la Metrópoli era ya insoportable y suponía un obstáculo para el desarrollo material»[7].

---

6 Datos tomados de GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*

7 *O.c.*, pp. 21-22. El cap. 2.º es una buena síntesis de los acontecimientos políticos y militares, desde el punto de vista de los encontrados intereses de los diferentes grupos que, como hemos señalado, componían la sociedad hispanoamericana.

El conjunto de esta discrepancia de intereses es lo que hizo que los líderes del movimiento militar secesionista no coincidieran en el tipo de gobierno que debían adoptar para las nuevas naciones. Deseaban adoptar el estilo democrático y republicano que existía en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, pero ya Bolívar era consciente de las dificultades de esta empresa, ya que, como señaló en el Congreso de Angostura, «Tenemos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de Africa y de América, que una emanación de la Europa»[8]. Por eso propuso Bolívar un tipo de gobierno representativo, pero con un senado que no fuese electivo, sino hereditario, pensando que así, además de poseer mayor estabilidad, estaría más de acuerdo con el «alma» de la nueva república[9].

En esta forma de pensar coincidía también el líder argentino José de San Martín, quien llegó a defender una forma monárquica de gobierno, una cierta monarquía liberal, única capaz de mantener la paz y superar el desgobierno que empezaba a darse. Y así actuó también O'Higgins en Chile. De esta forma, la fórmula de gobierno que se fue imponiendo respondía al estilo del despotismo ilustrado del siglo anterior europeo, conformándose en la mayoría de las nuevas repúblicas americanas «dictaduras para la libertad»[10].

A la hora de tratar de dotarse de textos constitucionales para regir la vida política, se hizo hincapié en el mantenimiento de la independencia política, recién conquistada, y en asegurar el cumplimiento de los derechos humanos. Pero, en este segundo aspecto, aunque las constituciones que se elaboraron estaban llenas de buenas intenciones, al no ser conscientes de la situación fáctica en la que se hallaban, pronto se advirtió una notable distancia entre el contenido de las leyes y la realidad. Dos ejemplos claros fueron las legislaciones sobre la exención de determinados tributos, muy onerosos para las capas populares (el *pogueaje* y el *mitaje*: servidumbre gratuita de indígenas a patrones), y la abolición de la esclavitud. Pero en la década de 1830 se volvió a imponer el impuesto personal.

Los intelectuales más clarividentes del momento son conscientes de este distanciamiento entre las leyes y la realidad, y proponen ser más realistas a la hora de confeccionar el ordenamiento jurídico, porque de nada sirve tener las leyes más avanzadas, si luego la realidad no permite

---

[8] Bolívar, Simón, «Discurso pronunciado ante el Congreso de Angostura», en *Discursos, proclamas y epistolario político*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 226.

[9] Cfr. Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 500.

[10] Cfr. Ibídem, p. 501.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

que se lleven a la práctica. Así lo señala A. Bello (1871-1865)[11], José Victorino Lastarria (1817-1888)[12] y Francisco Bilbao (1823-1865)[13].

Aunque estos intelectuales son conscientes de la distancia entre la letra de las leyes y la realidad, no todos coinciden en la misma solución para superar ese distanciamiento. Esta discrepancia de posturas se va a mantener a lo largo de todo el siglo, sobre muy diferentes temas, tal y como tendremos ocasión de comprobar. Los ideales utópicos que la minoría ilustrada se forjaba, no los compartía el pueblo. «Este, como afirma J.L. Gómez-Martínez, ni sentía ni comprendía los conceptos europeos de libertad y de derechos humanos. Sus tradiciones y costumbres se oponían a ello, y ahora, pasada la euforia de un primer momento, surge de nuevo el gobierno absoluto; esta vez no será la monarquía sino sus herederos: los terratenientes y la Iglesia. En aquellos lugares —México, Bolivia, Perú, Colombia, etc.— donde predominaba la población indígena y mestiza, el blanco, los criollos, se apoderaron del gobierno, forzando a la masa indígena a una situación que en nada se diferenciaba de la mantenida durante la Colonia»[14].

Esta oligarquía pensaba que la ruptura de la dependencia política con España iba a suponer identidad propia sólo con la consecución de la independencia política. Pero no fue así en absoluto. Lo que sí se consiguió, por parte de los grupos oligárquicos, fue un avance en la consecución del poder político y un fortalecimiento de su situación de privilegio económico. Pero donde no se cumplieron sus objetivos fue en el ámbito del desarrollo económico y cultural del conjunto de las naciones. Pensaban los oligarcas ilustrados que, una vez conquistada la independencia, dictadas unas constituciones democráticas, al estilo de los países europeos avanzados, se iba a producir casi automáticamente un desarrollo económico y social del conjunto de los pueblos que componían la antigua Colonia. La verdad fue muy otra, pues, de hecho, como señala M. Izard, «los secesionistas obtuvieron resultados contrarios a sus supuestos objetivos»[15]. No eran conscientes de la nueva situación

---

[11] Refiriéndose a las leyes que se dictaban, indicaba que «serán quizás las mejores que pueda dictar el estudio de la política en general, pero no… las mejores que se pueden dar a un pueblo determinado»: cfr. «Las repúblicas latinoamericanas», en «Conciencia intelectual de América», edic. de Carlos Ripoll, Nueva York, Eliseo Torres, 1974, p. 41.

[12] Cfr. «Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile», en *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, *o.c.*, pp. 389-90.

[13] Cfr. *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao,* Santiago, Editora Nascimento, 1940, p. 114. Datos tomados de GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, p. 503.

[14] *O.c.*, p. 504.

[15] Ibídem, p. 37.

internacional que se estaba gestando en esos años, situación que desde finales del siglo anterior se estaba transformando de una manera muy significativa, siendo el momento en que se produce, dentro de los países más avanzados del entorno europeo, el paso definitivo de una sociedad autosuficiente a otra excedentaria. O en terminología propia del materialismo histórico marxista, de una sociedad feudal al capitalismo. Y esto traerá unas consecuencias determinantes para las nuevas naciones hispanoamericanas.

1.2. **La coyuntura sociopolítica mundial en la época de la emancipación**

Como ya hemos apuntado, siguiendo a M. Izard[16], la pretensión del grupo oligárquico criollo se cifraba en conseguir con la independencia política una mayor libertad y poder económicos, que favoreciera todavía más su privilegiada situación. Y de la mano de su enriquecimiento, pretendían modernizar las naciones hispanoamericanas surgidas del proceso emancipador, imitando a las naciones más avanzadas de Europa, es decir, a Francia e Inglaterra. Pero ya hemos dicho que sus esfuerzos produjeron más bien los resultados contrarios, por las razones que hemos apuntado y que ahora vamos a tratar de explicitar.

Aunque se buscaba lo contrario, la independencia fue el comienzo de un creciente atraso material de Hispanoamérica, porque «la liquidación del poder colonial en beneficio de los grandes propietarios y la apertura al mercado mundial no condujeron al crecimiento económico y al progreso material, sino a todo lo contrario»[17].

En realidad, los próceres de las diferentes repúblicas pretendían conseguir para sus diferentes países una modernización económica, política y cultural, imitando a las naciones europeas que gestaron el movimiento ilustrado, y también los Estados Unidos de Norteamérica, como fruto más logrado de aquella política, y ejemplar más directo a seguir por los americanos del centro y del sur. Y de ahí su extrañeza cuando pasaba el tiempo y no se conseguían esos objetivos soñados.

Piensa M. Izard que en Hispanoamérica la reflexión histórica de este fenómeno no se ha llevado hasta el fondo más que pasada la mitad del s. XX, en la década de los sesenta, cuando aparece la llamada «teoría de la dependencia» y, por contagio, surge la teología y la filosofía

---

[16] Voy a seguir en este apartado sus ideas, expresadas en su texto ya citado, cap. 3.º.
[17] Ibídem, p. 38.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de la liberación[18]. Pero eso corresponde a un momento muy posterior de la historia que tendremos ocasión de analizar en su momento.

El momento en que los países hispanoamericanos acceden a su independencia coincide con el momento de máxima decadencia de la Corona española, sustituyéndole al frente de la hegemonía mundial Francia y, sobre todo, Inglaterra. La política de ambas potencias se centró durante los siglos anteriores en dañar lo más posible los intereses españoles, que se situaban sobre todo en el comercio marítimo con Hispanoamérica. A finales del siglo XVIII, la potencia militar que había conseguido Francia, tras la Revolución de 1789 y el advenimiento del imperio napoleónico, parecía que se convertiría en la nueva potencia hegemónica europea y mundial. Pero el descalabro de la estrella de Napoleón, dejó a Inglaterra como casi dueña del mundo y sobre todo de los mares y océanos del planeta.

Lo que explica la pujanza y poderío de Inglaterra es el hecho de que en su territorio se están produciendo los primeros pasos del posterior desarrollo industrial que generará la llamada época moderna. Es el inicio de una nueva época histórica, caracterizada por el paso de una sociedad eminentemente agrícola a otra fundamentalmente industrial. Es decir, nos hallamos, como indica P. Izard, en el momento clave de «la *transición final* de la sociedad autosuficiente a la excedentaria, lo que otros llaman, y no me parece correcto, *transición del feudalismo al capitalismo*»[19]. Esto significaba que las nuevas sociedades industriales necesitarán cada vez más amplios mercados para poder vender sus productos excedentes, así como también un fácil acceso a las materias primas con las que alimentar sus cadenas de producción.

Este fenómeno mundial tuvo unas consecuencias determinantes para la historia de las nuevas naciones hispanoamericanas, en la medida en que la búsqueda de su independencia económica y cultural, una vez conseguida la independencia militar de España, va a estar estorbada o tutelada por las nuevas potencias hegemónicas, Inglaterra y Francia. El fenómeno que hoy denominamos «globalización» tuvo un momento inicial desde finales del s. XVIII e inicios del s. XIX, puesto que las grandes metrópolis europeas van a tratar de controlar a los países que les suministran materias primas y mercados para sus productos, y los países periféricos se irán tornando cada vez más dependientes. Las élites políticas y culturales de las naciones hispanoamericanas tendrán como modelo de modernización y de desarrollo de sus países

[18] Cfr. Ibídem, p. 41.
[19] Ibídem, p. 19.

a las naciones franco-anglosajonas, y más en concreto a los Estados Unidos de América, en la medida en que representaba el modelo de país nuevo colonizado por otra potencia europea, pero con un modelo que, al parecer, producía frutos de modernización y de riqueza, frente a la propia situación hispanoamericana, sumida en el atraso económico, el dogmatismo religioso y el autoritarismo político. Para estos líderes intelectuales, como vamos a ver en seguida, lo *hispano o latino* era sinónimo de atraso y subdesarrollo, mientras que *lo sajón* será sinónimo de progreso y desarrollo en todos los sentidos.

No se cambiará esta forma de pensar hasta que se produzca la guerra de Cuba (1898) y se muestre en toda su claridad las pretensiones imperialistas de los USA sobre sus vecinos del sur, fruto de la doctrina Monroe. El autor clave que expresará más nítida y paradigmáticamente esta nueva sensibilidad antisajona será el uruguayo J. E. Rodó, en su conocido libro *Ariel* (1900). Pero no nos adelantemos a la historia y volvamos a los inicios del s. XIX, donde las oligarquías se mostraban en su gran mayoría envidiosas del progreso económico y sociocultural de su vecino del norte, como fruto del sistema de colonización llevada a cabo por los ingleses. En este contexto de distanciamiento de lo hispano y de admiración hacia lo franco-anglosajón es como hay que entender la obra escrita de los pensadores más influyentes de Hispanoamérica del s. XIX, y fundamentalmente de los argentinos Alberdi y Sarmiento.

Esta inclinación hacia lo franco-anglosajón es lo que llevó a encargar a las grandes compañías y emporios comerciales franceses e ingleses la explotación de las riquezas naturales hispanoamericanas, así como la construcción de líneas ferroviarias, infraestructuras portuarias, instalación de bancos, etc.[20]. Así mismo, una consecuencia determinante de esta mentalidad es la que orientó toda la política de fomento de inmigración de europeos, desde el convencimiento de que traerían un «blanqueamiento» de la sociedad hispanoamericana, demasiado «coloreada» como fruto del mestizaje anterior, así como un desarrollo económico y cultural similar al experimentado por el vecino y modelo del norte. Claro que esta política de fomento de la inmigración fue facilitada por la situación de desempleo creciente producido en Europa con motivo de los inicios de la industrialización. Habría, por tanto, que preguntarse si las masivas migraciones de europeos hacia Hispanoamérica, producidas en diversas oleadas a lo largo del s. XIX, fueron motivadas

[20] Para una información esquemática de los movimientos de capitales europeos hacia Hispanoamérica durante estos años, cfr. IZARD, M., *o.c.*, pp. 46-49.

por las llamadas de los líderes americanos o por la necesidad de determinados europeos empobrecidos de encontrar otras tierras más propicias para sobrevivir o hacer fortuna[21].

1.3. **Los líderes de la emancipación: entre liberales y conservadores**

El proceso de independencia se suele presentar en muchos relatos históricos como fruto de un premeditado plan confeccionado con antelación por los líderes más significativos, entre los que ocupa un lugar destacado Simón Bolívar. Pero ya hemos ido apuntando que esta visión de las cosas es demasiado idealista y no refleja del todo la realidad. De hecho, las oligarquías de los lugares más significativos dentro de lo que después serán naciones independientes no previeron, ni tampoco deseaban en principio, la secesión. Los sucesos bélicos que se van a producir en la península Ibérica les sorprendieron sin ningún proyecto alternativo con el que salir al paso de la situación. Así se explica que los primeros momentos fueron de desconcierto y desgobierno.

De esta forma, se produce una situación conformada por las siguientes realidades. En primer lugar, «en cada región indiana los beneficiarios políticos de la secesión debieron hacer frente, desde el primer momento, a la persistente insurgencia popular, que ya no cesaría en ningún momento, y que mayoritariamente iba dirigida contra esa misma oligarquía»[22]. La consecuencia de esto fue la perenne inestabilidad política y social en la que se vivió prácticamente todo el siglo que comenzaba. La habilidad de las oligarquías dirigentes consistió en cada momento en legitimar sus intereses de poder camuflando las diferencias sociales y los conflictos populares, que buscaban una situación más justa y democrática, bajo la empresa común de una guerra por la independencia, en la que la metrópoli española se convertía en el enemigo de todos. Y cuando el empeño de legitimación y camuflaje de estos intereses no surtía el efecto pacífico deseado, a la oligarquía en el poder no le tembló la mano a la hora de frenar violentamente los levantamientos armados populares[23].

---

[21] Para M. IZARD no hay duda de que la segunda opción es la más verdadera: «Millones de europeos emigrarían al Nuevo Continente cuando las transformaciones de sus países exigiesen prescindir de ellos, no escuchando los cantos de sirena de los liberales poblacionistas de Buenos Aires o Río, que decían necesitarlos para prosperar y para blanquear una población que veían demasiado obscura»: *o.c.*, pp. 40-41.

[22] IZARD, M., *o.c.*, p. 51.

[23] Cfr. Ibídem, pp. 62-64.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

En segundo lugar, el empeño de mantener aglutinada en una única nación la antigua Colonia, defendido por Bolívar y otros líderes cercanos a él, no duró demasiado. De modo que, al fracasar estos intentos, se llegó a un fraccionamiento en multitud de nuevas naciones y repúblicas, que no tenían límites claros, sino fronteras claramente arbitrarias. Estas nuevas divisiones no tenían nada que ver con las unidades políticas que se habían dado antes de la llegada de los españoles, quedando a veces divididos amplios territorios habitados por una sola etnia en diferentes circunscripciones políticas. Eso explica la persistencia posterior de múltiples «movimientos secesionistas que no se sentían demasiado vinculados a un determinado proyecto estatal o que pensaban solucionar sus problemas concretos a través de la segregación o uniéndose al estado vecino»[24].

Y una tercera consecuencia de esta nueva situación improvisada fue que las oligarquías, «que construyeron los nuevos estados en beneficio propio, se vieron en la necesidad de organizar una parafernalia política como simulacro institucional, sin tener (…) un concreto proyecto que hubieran estado madurando durante tiempo. La absurda actitud adoptada primero por la Regencia de Cádiz y más tarde por el necio Fernando VII, supuso que debiera recurrirse sin entusiasmo alguno a la organización republicana. Pero aquí (y ni siquiera en todos los casos) se terminó el acuerdo»[25]. Se pensó ingenuamente que todos los problemas que había de atraso económico y cultural, e inestabilidad política, se superarían como por encanto tan pronto se implantara un régimen o sistema político determinado, sea democrático o autoritario, por el hecho tan sólo de que estaba funcionando bien y con buenos resultados en alguna de las naciones desarrolladas.

Se pensaba además que el subdesarrollo en el que se hallaban era debido a la influencia de la conquista hispana, a la composición étnica de la mayoría de la población, o al modo en que se había dado la independencia, pero también parecía tenerse claro que «bastaba con importar las formas de organización estatal susceptibles de ser presentadas como la causa del crecimiento económico, para que éste se produjera sin más»[26]. Esto explica las actitudes y teorías que se defendieron respecto al modo de implantarse el sistema democrático y republicano, y también en algunos casos el régimen monárquico, en el conjunto de las nuevas naciones. De todas formas, aunque se prefiriera finalmente en todos los casos el sistema republicano y democrático, se tenía claro, salvo

---

[24] Ibídem, p. 53.
[25] Ibídem, p. 53.
[26] Ibídem, p. 53.

poquísimas excepciones, que los sujetos activos de las nuevas instituciones democráticas eran exclusivamente los pertenecientes al reducido grupo de los blancos, de una cultura y de un nivel económico privilegiado, grupo que no alcanzaba apenas el 1% de la población total.

Esta minoría dirigente no era homogénea en lo ideológico. Mientras los más conservadores se mostraron siempre reacios a cualquier cambio que pudiera poner en peligro su estatus privilegiado, el grupo más progresista y reformador, el liberal, pretendía imitar miméticamente los regímenes políticos de las naciones europeas más avanzadas, con el empeño de que se produjeran aquí los mismos resultados que en las naciones que servían de muestra. «Pero pudo ocurrir, y ocurrió exactamente lo contrario, que los liberales no fueran federalistas como en Colombia, México o Venezuela, sino unitarios y centralistas como en la Argentina, o incluso quienes decían defender las propuestas aparentemente progresistas en lo económico o en lo social, se mostraran partidarios, siguiendo más o menos el caso alemán, de un ejecutivo ilustrado, fuerte y despótico, bien porque así lo creyeran, bien porque como intelectuales orgánicos de algún césar estuvieran dispuestos a fingir que les parecía la solución más idónea»[27].

Los pensadores más inteligentes de esta época se esforzarán en sus escritos por clarificar y orientar a sus compatriotas en el análisis de la realidad que comenzaban a estrenar, empeñándose en señalar las razones del atraso económico y cultural hispanoamericano, mostrar las fórmulas que permitieran superar esa situación, y perfilar los objetivos utópicos que permitieran alcanzar la identidad y la vocación histórica reservada para las naciones recién emancipadas.

2. EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y EL PROCESO POLITICO DE EMANCIPACIÓN[28]

Ya hemos señalado repetidas veces que el proceso emancipatorio no respondió a un plan preconcebido con antelación por ningún líder o grupo que hubiera previsto el desarrollo de las cosas. Pero eso no quita

---

[27] Ibídem, p. 54.

[28] Cfr. RIVERA DE VENTOSA, Enrique, «La filosofía en Hispanoamérica durante la época de la emancipación», en HEREDIA SORIANO, Antonio (ed.), *Actas de IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1986, 175-193.Véase como contraste de esta postura los diferentes trabajos del libro de ROIG, A.A.(ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX, o.c.*

que desde años antes de producirse la independencia no se estuvieran produciendo procesos de cambio ideológico que propiciara la nueva situación y fuera, de alguna manera, el humus teórico de donde surgieron las nuevas realidades políticas, sociales y culturales.

E. Rivera de Ventosa se plantea, en un escrito de gran interés, el problema de la relación entre el pensamiento filosófico y el proceso que desembocó en la independencia. El autor se plantea, en primer lugar, la cuestión de si fue el pensamiento filosófico el que se anticipó y generó la lucha por la emancipación, o si fue al revés, esto es, si las condiciones políticas fueron por delante, y ellas condicionaron un pensamiento emancipador posterior.

Hay dos teorías al respecto. Ya hemos visto con antelación la postura de M. Izard, situándose en la segunda opción. Coincide en ello con Eduardo Nicol, integrante de la generación del exilio español republicano, quien en su libro *El problema de la filosofía hispánica*[29], defiende también la segunda opción. Para E. Nicol, las condiciones socio-políticas de independencia generaron un pensamiento renovador, que se posicionó contra la escolástica imperante. Ahora bien, algunos piensan que esta tesis vale más bien para México, lugar desde donde escribe Nicol, pero no para el resto de Hispanoamérica.

Otros muchos analistas que han estudiado este fenómeno, se inclinan por la opinión contraria: el pensamiento generó cambios de mentalidad, que animaron las luchas emancipadoras. De todas formas, esta labor preparatoria de un cierto pensamiento político se produjo de forma paulatina, pero no fue el detonante que desencadenara el levantamiento militar.

Una segunda cuestión que se plantea Rivera de Ventosa hace referencia a qué ideas ético-políticas fueron las más eficientes e incitadoras en este proceso emancipatorio. Según él, se darían dos tendencias: la tendencia española (surgida en España, pero apoyada posteriormente por hispanoamericanos), y la tendencia hispanoamericana.

La tendencia primera afirma que fue el influjo del llamado populismo español el que influyó en la emancipación. Este populismo tendría como momento teórico cumbre el pensamiento de Francisco Suárez, al defender la tesis de la soberanía popular.

En cambio, la hipótesis hispanoamericana considera que las teorías que constituyeron el motor de la independencia fueron más bien la influencia del liberalismo político, de la Revolución francesa y de la independencia norteamericana. Miguel Batllori niega la tesis española,

---

[29] Madrid, Tecnos, 1961.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

y Salvador de Madariaga habla del influjo en Bolívar de cuatro filósofos franceses: Raynal, Montesquieu, Voltaire y Rousseau. Al mismo tiempo, influyeron en él judíos, francmasones y jesuitas.

En la segunda parte del artículo citado, Rivera de Ventosa estudia las ideas ético-políticas que, según él, propiciaron la emancipación hispanoamericana. En esa época contendían en el panorama ideológico dos ideas contrapuestas: el absolutismo y el populismo. El absolutismo provenía de la época medieval, sustentador de la Corona de los Austrias y de los Borbones. En la época más reciente estaba encarnado en el despotismo ilustrado de Carlos III. Pero, a pesar de la realidad fáctica, dominada por realezas fuertemente afianzadas, los teóricos clásicos españoles del derecho fueron progresivamente defendiendo las tesis contrarias, el origen democrático del poder (*Regnum non est Regis, sed communitatis*: El reino no es del rey sino de la comunidad). Ahora bien, a pesar de ello, el pueblo defendió siempre a los reyes. En cambio, los teóricos políticos más avanzados, entre ellos los jesuitas, defendieron la fundamentación democrática del poder. De ahí su expulsión por Carlos III, el monarca del «despotismo ilustrado».

Con la crisis de la monarquía española, durante la guerra de la independencia frente a la Francia napoleónica, nace con fuerza y se impone en Hispanoamérica la mentalidad populista. Es la teoría de los criollos contra los delegados españoles del rey de España. De todas formas, Rivera indica que la presencia en España de estas ideas populistas se originaron por dos caminos distintos, dando lugar a dos tradiciones populistas diferentes: la hispánica medieval de las Cortes, Concejos y Municipios, representada históricamente por el levantamiento Comunero, el Justicia de Aragón y la idea de Fuenteovejuna; y el populismo defendido por Suárez y la Escuela Española del Derecho. Son líneas que no se excluyen, sino que más bien se apoyan y fortalecen. Pero, de hecho, se impuso históricamente la primera tradición, por vinculación de la segunda a los jesuitas, tan impopulares entonces.

En resumen, como consecuencia de la influencia de estas teorías, se produjo en Hispanoamérica, en el momento de la independencia, la lucha entre las dos corrientes:

1. La tendencia a defender la dominación española, apoyada en dos principios:

   a) La vigencia del absolutismo sacro: veneración por los reyes de España. Esto se vio sobre todo en los prelados de América, pero también en parte del clero inferior, que se oponían a los criollos secesionistas.

b) La vigencia del absolutismo ilustrado, absolutismo secularizado (el llamado «despotismo ilustrado»: todo para el pueblo, pero sin el pueblo). Esta teoría defendía que el poder no venía de Dios, sino del dominio fáctico de ciertas familias reales. En España, esta teoría la defendía Carlos III y sus ministros, y sus mandatarios en Hispanoamérica.

2. La tendencia independentista se apoyaba, a su vez, en otros dos postulados:

   a) La vigencia del liberalismo democrático, por influjo del enciclopedismo francés y de las ideas de los clásicos españoles y de la tradición medieval de los municipios españoles. Entre ambas teorías, el influjo más fuerte parece que lo ejerció la primera de las tradiciones. Los centros más fuertes de independencia hispanoamericana fueron tres: Caracas, con Miranda y Bolívar; Santa Fe de Bogotá y Quito, con Nariño y Espejo; y Río de la Plata, con Belgrano y Moreno.
   b) La vigencia del populismo hispánico. Este influjo de la Escuela de Salamanca se dio sobre todo en Chile. Pero también la tradición de autonomía de los municipios españoles, que en Hispanoamérica empezaron a ejercer los Cabildos, ante la ausencia de poder del rey de España. Los precedentes españoles serían el Justicia de Aragón y los fueros navarros, vascos, catalanes y demás.

Las conclusiones que saca Rivera de Ventosa del análisis de esta época, las resume en estas cuatro afirmaciones:

1. En España hubo una ruptura con su propia tradición de la escuela clásica de derecho (desde el s. XVIII a la primera mitad del s. XIX), sustituyéndose por el absolutismo sacro representado por Bossuet.
2. El absolutismo sacro no cundió en Hispanoamérica, y ello propició que no apareciera el anticlericalismo tan virulento que se dio en la Península Ibérica.
3. Sí hubo, en cambio, un gran influjo del enciclopedismo entre los próceres. No hay que exagerar el influjo de Suárez, aunque se dio, al igual que el populismo de las instituciones hispánicas medievales.
4. Las bases doctrinales y políticas de la escuela española de derecho podrían ser las condiciones para un nuevo entendimiento posible entre España e Hispanoamérica.

Lo que muestran todos estos análisis de Rivera de Ventosa es que el proceso de emancipación política y cultural de las naciones hispanoamericanas fue consecuencia de un sin fin de factores, tanto políticos, económicos, sociales y culturales muy complejos y variados, y, por tanto, muy difíciles de analizar. Ante ello, por tanto, se impone una labor de análisis cuidadoso y un talante abierto y conciliador entre los diferentes puntos de vista.

3. DE LA INFLUENCIA CULTURAL ESPAÑOLA A LA FRANCO-ANGLOSAJONA

Tras la emancipación política de España, las élites dirigentes buscaban también una segunda emancipación: la cultural. A partir de ahora, el punto de referencia cultural iba a ser Francia e Inglaterra. Pero no todos los intelectuales serán de la misma opinión, aunque la mayoría pretendía un desmarque total de España, que significaba entonces para ellos el atraso cultural y económico.

Los próceres trabajaban con unos ideales utópicos de independencia y libertad, y de búsqueda de implantar los derechos humanos. Pero el pueblo llano en su mayoría no les seguía; estaba a otra cosa, porque no eran esas sus necesidades. Los líderes funcionaron preferentemente con el esquema del despotismo ilustrado, aunque no en beneficio de un rey sino de un grupo reducido o élite dirigente (los criollos).

Pero pronto surgirán las divisiones entre los líderes, que fraccionaron Hispanoamérica en una multitud de naciones, surgiendo dos tendencias políticas: los unitarios/centralistas y los federalistas. Estas luchas entre líderes hicieron que se pasara de la dominación española hacia la conformación de naciones dominadas por élites de blancos (españoles y descendientes de ellos), teniendo al resto de la población dominada por ellos, bajo el esquema, en el mejor de los casos, de un despotismo ilustrado, como hemos dicho. Estas élites, ahora en el poder, discrepaban entre ellos sobre las formas de gobierno a imponer, no aceptando la democracia pura, sino sistemas de equilibrio de fuerzas y poderes fácticos. Así lo dice Simón Bolívar, en la *Carta de Jamaica* (1815): «Las instituciones perfectamente representativas no son adecuadas a nuestro carácter, costumbres y luces actuales». Así, propone un senado, que, en lugar de ser electivo, sea hereditario.

En realidad, no se diferencia del todo en esto de las otras revoluciones burguesas de esa época, como la francesa y la norteamericana. Pero el problema estaba en que se estaban adoptando leyes foráneas para

una situación sociopolítica totalmente diferente. Y esa diferencia tenía que llevar, a la larga, al fracaso de tales instituciones.

Tras la independencia, se van configurando las nuevas Constituciones, orientadas en una doble dirección: mantener la independencia recién conquistada, y proclamar los derechos del hombre. Pero, en este segundo aspecto, no se tiene en cuenta la realidad de los pueblos para los que se legisla. Se limitaron a imitar a Francia y a los USA, como ya indicó Juan Bautista Alberdi en 1852. Así, se da una total discrepancia entre las leyes y la realidad. Por ejemplo, aunque se declara libre al indígena, su condición social siguió siendo similar a la que tenía en el tiempo de la colonia, porque la estructura social no cambió por el hecho de independizarse de España.

Por eso, los ideales utópicos que se forjaron la minoría ilustrada y algunos de los caudillos de la independencia, chocaron pronto con la realidad interna de los pueblos independizados. La revolución era un concepto abstracto, en cuya elaboración el pueblo no participó. Este ni sentía ni comprendía los conceptos europeos de libertad y de derechos humanos. Para ellos, era pasar de unos dueños a otros. Antes, la Corona española. Ahora, los terratenientes y la Iglesia, herederos ambos de la dominación española.

Entre sus líderes se forman dos grupos, que se irán separando paulatinamente: los unitarios o centralistas, y los federalistas. El resultado de todo ello fue la aparición de dictaduras militares, con objeto de imponer una de las dos posturas, bajo la excusa de que el pueblo era como un niño, incapaz para andar por su cuenta, ya que no sabía lo que quería. Eso fue lo que originó diversas guerras civiles entre los partidarios de mantener el pasado y los progresistas, partidarios de mirar al futuro[30].

El resultado de estos enfrentamientos civiles llevó al triunfo de los conservadores, que implantaron dictaduras militares en casi todas las nuevas repúblicas. Es el caso de Juan Manuel Rosas en Argentina, de José Gaspar Rodríguez Francia en Paraguay, de José Antonio Páez en Venezuela, de Antonio López de Santa Ana en México, y de Diego Portales en Chile. Se llegaba a la mitad del siglo con la sensación de que todo había fracasado, y que el intento de establecer repúblicas democráticas era una pretensión que ya no podía sostenerse.

Todos parecen estar de acuerdo con el fracaso de la democracia, pero no con las razones de tal fracaso. A. Bello piensa que hay que dejarse de posturas utópicas y redactar constituciones que respondan a las

[30] Cfr. Izard, M., *o.c.*, caps. 4.º y 5.º; VV.AA., *Iberoamérica, una comunidad*, *o.c.*

circunstancias y realidad en la que vive el pueblo. Y aunque no niega la posibilidad de una democracia realmente representativa, considera que hay que ir avanzando hacia ella paso a paso[31]. La opinión del mexicano José M.ª Luis Mora es más optimista, en la medida en que considera que no se puede hablar de fracaso del sistema democrático, en la medida en que, según él, no se ha ensayado la democracia en serio y con todas las consecuencias[32].

Todos intentan hallar las causas de este fracaso generalizado, y la mayoría creen encontrarlo en la herencia española. «Pero, si bien se está generalmente de acuerdo en acusar a España, los pensadores hispanoamericanos de nuevo discrepan en las soluciones que proponen. Mientras unos procuran el rechazo completo de lo español, otros creen que sólo reconociendo su existencia como fuerza actuante y partiendo de ella, se llegará a su mejoramiento»[33].

Entre los que se sitúan en el primer bando se halla, entre otros, Lastarria, para quien la solución para construir una nueva América está en reconocer la herencia española («la ominosa influencia española») pero para superarla en aras de otra América diferente, que imite a Francia e Inglaterra. Estas naciones son el modelo que hay que seguir. De parecida opinión será el argentino D. F. Sarmiento, para quien lo español y lo indígena son los lastres de «barbarie» que tiene que superar el proyecto de «civilización» hacia el que tendría que orientarse la nueva América.

Pero tres siglos de Colonia española no se podían superar de la noche a la mañana. Y esa realidad fáctica era la que estaba configurando la realidad de un modo más fuerte de lo que pensaban los sueños utópicos de los liberales más radicales. Por eso, intelectuales más realistas como A. Bello, aun partidario de superar los aspectos negativos de la herencia española, entienden que es necesario contar con ella, como algo inevitable y operante. De este modo, se tomaba en cuenta la peculiaridad propia del hombre latinoamericano, interiorizando su propia realidad, y no tanto creyendo ser otra cosa distinta a su verdadera realidad. «No olvidemos, dice Bello, que el hombre chileno de la Independencia, el hombre que sirve de asunto a nuestra historia y nuestra filosofía peculiar, no es el hombre francés, ni el anglo-sajón, ni el

---

[31] Cfr. BELLO, A., *Las repúblicas hispano-americanas*, *o.c.*, p. 42.

[32] «Tener el aparato, dice Luis Mora, y formas exteriores de un Gobierno libre y constitucional sin la realidad de sus principios y garantías, es lo que nos ha perdido. Todavía no hemos hecho ensayo ninguno, ni de la federación ni del sistema representativo, porque no hemos tenido lo uno ni lo otro; ¿cómo, pues, podremos asegurar que no nos conviene?»: *Obras sueltas,* México, Ed. Porrúa, 1963, p. 629.

[33] GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, p. 505.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

normando, ni el godo, ni el árabe. Tiene su espíritu propio, sus facciones propias, sus instintos peculiares»[34].

Por tanto, la solución para la nueva América no pasaba por promover programas de ruptura, sino de asumir la realidad y tratar de superarla. Eso mismo defendía J. Bta. Alberdi al afirmar que «es preciso que el nuevo régimen contenga algo del antiguo; no se dan de un salto las edades extremas de un pueblo»[35]. Pero, en el fondo, la persistencia de las dos posturas contrapuestas hará que sea tema de discusión y de discrepancia esta problemática y conflictiva situación, consistente en verse inferior a los pueblos europeos más adelantados, pensar que la razón del atraso es la herencia española, y encaminar todos los esfuerzos a imitar lo que se considera lo más moderno y avanzado de fuera, del ámbito europeo y norteamericano.

A mitad del siglo, el dominio del bando conservador va a sufrir una fuerte erosión, por el avance de una burguesía cada vez más amplia y asentada, y ello traerá consigo la caída de las dictaduras conservadoras y el asentamiento de poderes liberales. Así, en 1852 cae Rosa en Argentina; y en 1855, Santa Ana en México. Con ello, se inicia un nuevo período político con la promulgación de nuevas constituciones: Argentina (1853), México (1857), Perú (1860), y Paraguay (1870). Pero se sigue haciendo constituciones abstractas, utópicas, que apenas tienen algo que ver con la realidad del pueblo. La ideología filosófica que servirá de base a estos nuevos poderes sociales y políticos será el positivismo, como tendremos ocasión de ver en el capítulo siguiente.

Si en la época conservadora la Iglesia había sido respetada, manteniendo su situación de privilegio, los liberales expropiarán sus bienes y erosionarán el monopolio educativo que hasta ese momento poseía, creando una escuela laica, gratuita y obligatoria, «pero, como señala J.L. Gómez-Martínez, que en ningún caso pasó más allá de ser un proceso experimental al que sólo una minoría tuvo acceso»[36]. Uno de los que más se distinguieron por sus ataques al catolicismo fue Francisco Bilbao, para quien «el catolicismo es enemigo de la verdadera moral». Así mismo, considera que no puede ser su doctrina, por considerarla dogmática, el principio sobre el que se asiente la República[37]. Bilbao opone el catolicismo al protestantismo, como religión que estaría en la

---

[34] *Antología de discursos y escritos*, Madrid, Edit. Nacional, 1976, p. 199.

[35] *Bases y puntos de partida para la organización política de la república argentina*, Buenos Aires, Edic. Estrada, 1943, p. 56.

[36] *O.c.*, p. 508.

[37] «La América en peligro» (1962), en *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, *o.c.*, p. 125.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

base del progreso de las sociedades sajonas. Por eso, la raíz a la que achaca la diferencia entre los países del norte y del sur de América es que «el Norte era protestante, y el Sur católico»[38].

Pero, en la confección de las nuevas constituciones, no triunfaron estas ideas extremas, sino que se impusieron las posturas liberales más moderadas, deseosas de hacer cambios pero con un ritmo más lento y respetuoso con la realidad. Ahora bien, como señala Gómez-Martínez, «la novedad que aporta este segundo triunfo liberal se centra en análisis que por primera vez se hizo sobre Hispanoamérica»[39]. Es verdad que estos análisis se hacían partiendo siempre de un modelo exógeno, el centro-europeo y el sajón de América del norte, pero fue el momento en que con más profundidad y explicitud se planteó el problema de la identidad de lo hispanoamericano. Y conscientes de la gran distancia que había entre los enunciados teóricos de las constituciones y la realidad del pueblo, consideran que el problema está en su atraso cultural, y el remedio, en educar y en «elevar» al pueblo a la altura ideal de la que se hablaba en las constituciones[40].

Pero en el modelo educativo también tratan de imitar a los Estados Unidos, pensando que la enseñanza debe estar impregnada de orientaciones prácticas y técnicas, no meramente abstractas y teóricas. Según ellos, esta orientación pedagógica es la que habría originado el adelanto científico y tecnológico del gran país del norte. El modelo de vida, de valores y de enseñanza que debe imitarse es el de las sociedades sajonas. Por tanto, como señala Sarmiento, «no detengamos a los Estados Unidos en su marcha: es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es océano. Seamos Estados Unidos»[41].

Hay que advertir, de todas formas, que este fervor por los Estados Unidos se daba más bien en las naciones del sur de América, y especialmente en Argentina y su entorno, pero no tanto en México, donde habían tenido ocasión de experimentar la tendencia expansiva e imperialista de su vecino del norte. Ya en 1835 se había separado de México el estado de Texas. Y en 1846, se produce la invasión de México por

[38] Ibídem, p. 116.

[39] *O.c.*, p. 508.

[40] Así lo afirma claramente Sarmiento: «¿Qué le falta a América del Sur, para ser asiento de naciones poderosas? Digámoslo sin reparo. Instrucción, educación difundida en la masa de los habitantes»: «Las escuelas, bases de la prosperidad y de la República en Estados Unidos», en *Conciencia intelectual de América*, p. 83.

[41] «Conflicto y armonía de las razas en América», en *Conciencia intelectual de América*, pp. 103-104.

los Estados Unidos, arrebatándole una extensión de tierra equivalente a lo que actualmente posee todo el estado de México.

A pesar de ello, se considera que la población que compone las naciones hispanoamericanas no tienen la calidad de la etnia anglo-sajona, por lo que, despreciando lo autóctono y lo indígena, se considera que la única fórmula para salir de la barbarie hacia la civilización es promover la inmigración de europeos (centro-europeos), que vengan a blanquear y dinamizar la raza autóctona viciada. Este programa de inmigraciones se realizará sobre todo en el entorno rioplatense, promovido entre otros por intelectuales como Alberdi y Sarmiento, bajo el convencimiento de que «en América todo lo que no es europeo es bárbaro»[42].

Esta política migratoria se convierte, pues, en la pieza clave de la búsqueda de progreso y desarrollo, en la medida en que se basa en la máxima que popularizó Alberdi: «Gobernar es poblar». Pero está claro que entre lo europeo no se tiene en cuenta a España, dado que se considera que lo español ha demostrado que no vale como raza para producir modernidad y desarrollo. Lo afirma bien claro Alberdi: «Con tres millones de indígenas, cristianos y católicos, no realizaríais la República ciertamente. No la realizaríais tampoco con cuatro millones de españoles peninsulares, porque el español puro es incapaz de realizarla, allá o acá»[43].

En todas estas afirmaciones se puede claramente advertir hasta qué punto se había producido en la mentalidad de estos dirigentes ilustrados una distancia tan abismal entre la realidad que eran y que tenían en sus países, y el modelo utópico al que aspiraban. A finales de siglo, de la mano de intelectuales como J. Martí o J. E. Rodó, se producirá un radical cambio de modo de pensar. Para el pensador cubano, J. Martí, la causa del fracaso del proyecto civilizador de los liberales de las décadas precedentes no se halla donde ellos pensaban, porque «no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza». De tal modo que, haciendo un balance del siglo, J. Martí llegaba a la conclusión de que «el libro importado ha sido vencido en América por el hombre rural. Los hombres rurales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico»[44].

Esta fase de la historia del pensamiento hispanoamericano, adscrita a un romanticismo exógeno, será en parte continuada y en parta superada o sustituida por el pensamiento positivista. El positivismo estaba de moda en Europa, surgida en Francia de la mano del filósofo Augusto

---

[42] ALBERDI, J. Bta., *Bases*, *o.c.*, p. 68.
[43] Ibídem, p. 238.
[44] MARTÍ, José, *Política de nuestra América*, México, Siglo XXI,1982, p. 39.

Comte. De nuevo se echó mano en Hispanoamérica de una ideología que no correspondía a la situación en la que ella se encontraba, pero era lo que se llevaba en las naciones más avanzadas. Se reinterpretó y aplicó la teoría de los tres estadios de Comte afirmando que la época de la Colonia había sido la época teológica, la de los liberales sería la filosófica, y la que ahora se inauguraba, la definitiva, sería la científica.

El teórico más conocido y popularizador de estas nuevas teorías será ahora el mexicano Gabino Barreda, para quien estaba claro que toda la historia de los pueblos hispanoamericanos se presentaba como «un conjunto compacto y homogéneo, como el desarrollo necesario y fatal de un programa latente»[45]. La teoría positivista interpretaba la realidad como un sistema perfectamente ensamblado, en el que cada parte cumplía una función determinada en beneficio del todo. El desarrollo diacrónico del conjunto del sistema se iba realizando regido por leyes inexorables, que el intelectual, con su método científico, tenía que descubrir y aplicar. En la aplicación de estos principios a la sociedad hispanoamericana, ahora ya no se trataba de inculcar en el pueblo ignorante los principios de libertad inscritos en los derechos humanos, a través de un bienintencionado despotismo ilustrado, sino que ahora se trataba de inculcar al pueblo, como señala, Gómez-Martínez, «los deberes cívicos y la función que el trabajo desempeñaba en la sociedad anglo-sajona del norte»[46].

El lema que regirá todo el programa positivista es «orden y progreso», y para su cumplimiento se implantarán unas nuevas dictaduras que se encargarán de imponer ese orden del que nacerá el progreso. Si en las etapas anteriores las dictaduras se justificaban en defensa de la libertad, ahora se harán desde la búsqueda del orden y progreso. El nuevo liberal es ahora el que defiende este nuevo orden, que con calma y sin sobresaltos será la partera del desarrollo y del progreso. Como ocurre siempre que se adoptan teorías foráneas, se aceptaron los elementos superficiales de ella que resultaban convenientes para las minorías oligarcas, y con este barniz de ilustración y de avance científico se justificó la continuación y consolidación del régimen feudal que se había dado durante la Colonia. Y esta situación se prolongó hasta los inicios del s. XX, siendo un acontecimiento paradigmático de su derrota la revolución mexicana de 1910.

Ante todos estos acontecimientos, no podemos por menos que coincidir con la evaluación negativa que J.L. Gómez-Martínez realiza sobre este

---

[45] *La educación positiva en México*, México, Ed. Porrúa, 1978, p. 17 («Oración cívica», Guanajuato, 1867).

[46] *O.c.*, p. 511.

siglo: «Independientemente de la perspectiva con que nos aproximemos a la evaluación del siglo XIX hispanoamericano, debemos forzosamente concluir que en su realización práctica es la historia de un pensamiento que ha fracasado. Y fracasó, porque se pretendió ser una proyección europea en un principio, y seguir los pasos del mundo anglo-sajón después. Las reformas, los sistemas educativos y la misma participación en el proceso educativo que se deseaba conseguir, iban dirigidos únicamente a una minoría de la población. La mayoría india y en cierta medida los mestizos permanecían en sus derechos al margen del proceso social»[47].

4. CORRIENTES FILOSOFICAS Y PENSADORES MAS SIGNIFICATIVOS DE LA PRIMERA MITAD DEL S. XIX

El s. XIX es suficientemente rico y complejo, no sólo en el terreno político y social, sino también en el intelectual, como para que lo dividamos en dos partes. Como ya señalamos al principio de este capítulo, aquí nos ocuparemos de la primera mitad del siglo, dejando para el siguiente la época en que se asienta el positivismo como teoría hegemónica de toda Hispanoamérica, compartiendo su hegemonía con otras tendencias filosóficas, que veremos en su momento.

A pesar de reducirnos a la primera mitad del siglo, resulta difícil abarcar a todos los pensadores significativos, presentando su pensamiento de modo esquemático, y teniendo que hacer referencia al mismo tiempo a todo el conjunto de naciones que estrenaban libertad política e intelectual. Nos limitaremos aquí a dibujar un esquema de las escuelas y corrientes más significativas, y destacar a los autores más conocidos y representativos[48].

---

[47] *O.c.*, p. 512.

[48] Para una visión panorámica del siglo, cfr. LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Ed. Porrúa, 1989 (3.ª ed.); GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «¿Existe una filosofía hispanoamericana?», *o.c.*; ZEA, L*., El positivismo en México*, 1943; Id., *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, 1944; Id., *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica (Del romanticismo al positivismo*), 1949 (1.ª edic.); *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Airel,1976 (es la 3.ª edic., corregida y aumentada, del libro anterior); MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974; Id., *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano,* México, FCE, 1981; ROIG, A.A.(ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000; GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Para una historia del pensamiento hispanoamericano del siglo XIX», EN HEREDIA SORIANO, A. (ed*.), Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española e iberoamericana*, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1988, 499-513.

4.1. **Visión panorámica de corrientes y pensadores**[49]

Si echamos una mirada global a este siglo, hemos de distinguir entre la época inmediatamente anterior y los años mismos de la emancipación, y la época posterior a la misma, cuando ya la situación política se ha consolidado en un abanico de nuevas naciones independientes. Algunos estudiosos de este importante y complicado siglo hispanoamericano[50], suelen dividirlo, desde el punto de vista de sus ideas, en tres grandes etapas:

a) Una primera, dominada por la influencia de la *Ilustración* europea, empezaría ya en el s. XVIII, como hemos tenido ocasión de ver en la última parte del capítulo anterior, y sería el suelo cultural del que viven y se apoyan los líderes de la emancipación política. Diríamos que es la época en que predomina una ideología liberal, utópica, de un franco optimismo por conseguir en Hispanoamérica, recién emancipada, los niveles de progreso, democracia y libertad que poseían las naciones más avanzadas del mundo, a las que quieren imitar. Aquí es donde se sitúa la disputa, teórica y política, entre los liberales progresistas y los conservadores.
b) La segunda etapa, dominada por un *Romanticismo historicista*, se centra en conseguir una independencia cultural para Hispanoamérica, tras haber conseguido la política. Se ha superado el utopismo liberal de los primeros años de la independencia, y, desde un realismo que pretende tener más en cuenta la situación autóctona, se vuelve hacia las raíces de la propia realidad hispanoamericana. Ahora bien, en ese análisis de la propia realidad, se cargan las tintas críticas en la mala herencia de la Colonia española, a la que se atribuyen todas las causas del atraso político, económico y cultural de Hispanoamérica. Por tanto, se da en este momento, un doble movimiento: una vuelta a estudiar el pasado, la propia realidad, viendo en ella más lo malo y deficiente que lo positivo y las posibilidades que ya se tienen; y una proyección hacia el futuro, para imitar a las naciones más avanzadas, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos.
c) El tercer momento se inicia hacia la mitad del siglo, y se consolida sobre todo en el último tercio del mismo, con la implantación

---

[49] Sigo fundamentalmente el texto de LARROYO, Francisco, citado en nota anterior.
[50] Cfr. ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (3.ª ed.).

casi absoluta del positivismo, pero que compartirá su hegemonía con otros movimientos filosóficos, como el krausismo. Veremos en su momento (capítulo siguiente) cómo el positivismo no sólo fue una mera corriente filosófica, sino que sirvió como cobertura ideológica de una nueva clase social emergente, una burguesía capitalista que pretendía superar el sistema feudal, resto de la época de la Colonia española, con un régimen económico capitalista y un sistema ideológico basado en el progreso científico, como defendía el positivismo, tanto el francés de Comte como el inglés de Spencer y Stuart Mill. Pero el dominio tan abrumador del positivismo comenzó a erosionarse a finales de siglo, y desaparecerá progresivamente en los primeros años del s. XX, debido tanto a factores externos como internos al panorama hispanoamericano.

Según este esquema, y siguiendo la clasificación que presenta Francisco Larroyo, vamos a estructurar el siglo en cuatro momentos, señalando en cada uno de ellos los teóricos más significativos:

- —época de la independencia política,
- —época de la independencia cultural,
- —época de hegemonía del positivismo,
- —y declive del positivismo. En relación a este momento, presentaremos los aspectos más significativos, para estudiar en la primera generación de filósofos del s. XX (cap. 6.º) los factores más significativos del declive y sustitución del positivismo por otras corrientes de pensamiento.

Estudiaremos en este capítulo las dos primeras etapas, y dejaremos para el capítulo siguiente el auge del positivismo así como su declive.

4.1.1. *La influencia de la Ilustración en la emancipación política y cultural*

Ya hemos señalado que en los años anteriores al desencadenamiento de la lucha por la independencia, las ideas de libertad y de abatir poderes absolutos era un patrimonio teórico común entre las élites culturales. Ello era debido al influjo de la Revolución francesa y de la norteamericana, pero también a la influencia de los teólogos clásicos españoles del s. XVI, con sus teorías democratizadoras del poder.

Por tanto, en los orígenes ideológicos de la independencia hispanoamericana, se produjo la influencia de dos corrientes de pensamien-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

to: una más profunda, conservada en centros y ambientes intelectuales, sobre todo entre el clero, y otra más superficial, aunque más impulsiva, proveniente de corrientes de opinión de los medios ilustrados, franceses y españoles.

La primera empalma con los clásicos españoles del s. XVI. Pero esta corriente se había olvidado, quedando tapada por el despotismo ilustrado de los Austrias y, sobre todo, de los Borbones (momento central, la época de Carlos III). Además, en la fase de la independencia se producen dos movimientos políticos, o la influencia de dos planos simultáneos: el que propugna la independencia de la metrópoli, y el que busca, frente a los factores más retardatarios, un tipo de reforma política acorde con el espíritu de la Ilustración. Así, las Cortes de Cádiz, baluarte militar contra Napoleón, poseían mucho del espíritu reformista e ilustrado, y algunos de sus componentes eran hispanoamericanos.

Así pues, tanto en España como en Hispanoamérica se dio una apertura a los nuevos aires ilustrados, proveniente del enciclopedismo francés y del idealismo alemán, y que traían una invitación a pensar autónomamente y a superar todo tipo de autoritarismo dogmático e impositivo; la libertad en todos los campos, religioso, político, intelectual, de conciencia, etc.; y fe en la razón y en el progreso de las ciencias y de todos los saberes racionales. En España se producía de este modo la ambigüedad de abrirse a las nuevas corrientes teóricas que provenían de Francia, y oponerse al ejército francés invasor. Estos nuevos aires progresistas influyeron en la redacción de la nueva Constitución de Cádiz, de 1812, en la que el rey quedaba sometido a la Constitución. Esta nueva línea de monarquía constitucionalista empalmaba, como hemos indicado, con otras corrientes de pensamiento que venían de lejos, como es el caso de los Comuneros, el Justicia de Aragón y otras teorías del s. XVI, que abogaban por defender el origen democrático del poder[51]. Pero este movimiento teórico quedó truncado con la victoria española y el inicio del reinado de Fernando VII, apoyado en los conservadores frente a los liberales, y la vuelta a un régimen de monarquía absoluta, que no podía ver con buenos ojos los intentos autonomistas hispanoamericanos.

En Hispanoamérica, la influencia de la Ilustración fue determinante en el campo intelectual y político desde la segunda mitad del s. XVIII, como tuvimos ocasión de ver en el capítulo anterior. La Ilustración suponía una invitación a la libertad de pensamiento, que implicaba también un impulso a la emancipación política, en la medida en que suponía

---

[51] Cfr. Ibídem, «Introducción» y pp. 65 y ss.

una incitación a tomar conciencia de la propia identidad hispanoamericana. Ese movimiento emancipatorio comenzó contentándose con pedir una cierta autonomía política respecto a la metrópoli, pero en la medida en que ésta respondió de forma negativa y cerrada, van apareciendo las primeras propuestas de independencia.

Los líderes de la independencia, los *libertadores*, eran hombres empapados por el credo ilustrado. Las Juntas de Defensa se van configurando a partir de 1810 para conseguir la autonomía, y luego, ante la incomprensión de España, la independencia. Así, como señala Leopoldo Zea, «en México, en Nueva Granada, en el Perú, Chile y el Plata los hasta ayer hombres de ciencia se trocaron en conspiradores y guerreros; los telescopios, microscopios y otros instrumentos científicos, en fusiles y cañones; los tratados científicos, en proclamas libertarias. En Santa Fe de Bogotá y otras ciudades hispanoamericanas fueron sacrificados muchos de los hombres de ciencia que poco antes habían sido felicitados por los virreyes»[52].

Entre estos teóricos de la independencia política, muchos de los cuales fueron también realizadores de la misma, hay que mencionar a los venezolanos Francisco de Miranda[53], Simón Rodríguez (1771-1854)[54]y Simón Bolívar (1783-1830), a los argentinos Belgrano y José de San Martín (1778-1850), a los mexicanos Hidalgo y José María Morelos (1786-1815), y al ecuatoriano Vicente Rocafuerte (1783-1847)[55].

El *Libertador* por antonomasia, el venezolano Simón Bolívar, estaba imbuido de ideas ilustradas, inspiradas por sus maestros, Francisco de Miranda y Simón Rodríguez, así como por sus largas estancias en Europa, sobre todo en Francia, donde participó en las luchas revolucionarias y en el ejército de Bonaparte. Defendió la idea de formar con toda la América española una sola nación, pero fracasó en el intento, en la medida en que resultaba evidente que la situación de cada uno de los territorios luego fraccionados era muy diferente, unido a los intereses particulares de los diferentes líderes independentistas. En el empeño unionista de Bolívar se hallaba la utopía de conseguir una gran nación americana en la que se encarnaran no los ideales de poder y grandeza política, sino la democracia, la solidaridad y el progreso. No se trataba

---

[52] Ibídem, p. 66.

[53] Cfr. BOHÓRQUEZ MORÁN, Carmen, *Francisco de Miranda. Precursor de la independencia de América Latina*, Maracaibo/Caracas, Universidad del Zulia/Universidad Católica Andrés Bello, 1998.

[54] Cfr. JÁUREGUI OLAZÁBAL, Ramón W., *Vida y Obra de Don Simón Rodríguez*, Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 2000.

[55] Cfr. LARROYO, Francisco, *o.c.*, pp. 81-82.

de una nación dominada por un poder omnímodo y déspota, sino por una federación de naciones unidas por una solidaridad entre naciones iguales, con los mismos derechos y obligaciones. Así lo va expresando en la *Carta de Jamaica* y en otros de sus escritos. Así, en uno de ellos afirma: «Yo deseo más que otro alguno ver formarse la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria»[56].

Bolívar iba siendo consciente de que el fraccionamiento de la hasta hace poco colonia española iría en detrimento de sus propios intereses, ensangrentada en luchas intestinas, perdiendo las múltiples posibilidades nacidas de una colaboración entre todos. «Bolívar, insistimos, aspiraba, como un heredero y recreador de la vieja idea de solidaridad ibérica, a crear una comunidad, no una sociedad anónima de intereses. Comunidad de hombre y de pueblos que se saben unidos por la aspiración a lograr metas comunes, con independencia de sus muy concretas personalidades y no menos concretos intereses»[57].

Y esta aspiración federativa la extendía a todo el mundo, sirviendo la realidad Hispanoamericana de un modelo y ejemplo, ya que tenía la ventaja de poseer una misma lengua, una misma religión, una misma sangre (que no temía mezclarse con otras). Y a partir de ahí, se podría ampliar la federación de pueblos, en régimen de igual, hasta llegar a abarcar a todos los pueblos de la tierra. El punto de realización de esa federación hispanoamericana lo veía realizable en el Congreso de Panamá. En esa unión veía él la raíz de la fuerza que tendría Hispanoamérica no para imponer su poder, sino sus ideales de solidaridad, libertad y demás ideales ilustrados. Si iban cada uno por su lado, estarían expuestos a cualquier sometimiento, porque «divididos, era consciente Bolívar, seremos más débiles, menos respetados de los enemigos y neutrales. La unión bajo un solo gobierno supremo hará nuestras fuerzas y nos hará formidables»[58].

Pero, repetimos, la fuerza que quería Bolívar para Hispanoamérica no era para imponer su dominio arbitrario, sino para contagiar sus ideales. De hecho, él veía que hacer pactos con las naciones poderosas sin tener suficiente fuerza, era condenarse a la servidumbre. De ahí que siempre temiera pactar con Inglaterra y Estados Unidos, porque aunque le pueden ayudar a conseguir la emancipación de España, el peligro

---

[56] BOLÍVAR, Simón, *Obras Completas*, La Habana, 1947. Cita tomada de ZEA, L., *o.c.*, p. 37.

[57] ZEA, L., *o.c.*, p. 38.

[58] Cfr. en ZEA, L., *o.c.*, p. 40.

está en quedar atrapados en una nueva dependencia. Así, la unidad debe hacerse entre naciones que tienen metas y objetivos semejantes (Hispanoamérica), para poder pactar en nivel de igualdad con los Estados Unidos del Norte, y pasar luego a una federación universal. «El viejo sueño de una España, la España de Carlos V y sus consejeros erasmistas, resucita en el libertador, pensando en que el espíritu que anima a los pueblos latinoamericanos puede ser llevado, como los evangelizadores al cristianismo, a todo el orbe, al Asia, al Africa, a la Oceanía. El espíritu de la libertad debería ser llevado a esos lejanos pueblos rompiendo todas las esclavitudes y creando las bases de una comunidad de hombres entre hombres, de pueblos entre pueblos»[59].

Este ideal de Bolívar nunca se llevó a cabo, y sus previsiones pesimistas respecto a la debilidad de Hispanoamérica ante otras potencias mundiales, empezando por su vecino del Norte, se han ido cumpliendo con exactitud. A lo largo de estos dos siglos posteriores a la independencia, otros líderes e intelectuales hispanoamericanos han ido renovando el viejo sueño de unidad del Libertador con similar falta de éxito.

Las ideas ilustradas las recogió Bolívar de sus maestros Francisco de Miranda y Simón Rodríguez. Pero no nos vamos a detener en la presentación de las ideas políticas de Bolívar, sus maestros y el resto de los líderes de la emancipación política, sino que nos vamos a centrar sólo en los intelectuales de estos años de finales del s. XVIII y comienzos del XIX y en las ideas que aportaron de cara a definir un pensamiento autóctono sobre la identidad de lo hispanoamericano[60].

4.1.2. *La búsqueda de la emancipación cultural y la influencia del Romanticismo*[61]

Una vez alcanzada la independencia política, los teóricos más conscientes consideran que debe perseguirse una cultura autónoma, propia de las nuevas naciones hispanoamericanas, como expresión de una independencia cultural acorde con la independencia política. Pero esta independencia cultural se mostraba como un ideal imposible, en la medida en que no hubo más que un cambio de referencia en los modelos de identificación tanto en lo filosófico como en todos los demás

---

[59] Ibídem., p. 41.

[60] Sobre el pensamiento sociopolítico del conjunto del s. XIX, cfr. ROIG, A.A. (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000.

[61] Cfr. LARROYO, Fco., *o.c.*, pp. 82-91; MARTÍNEZ-GÓMEZ, J.L., *o.c.*; ZEA, L., *El pensamiento latinoamericano*, *o.c.*, pp. 89 y ss. (primera parte).

capítulos del mundo de la cultura. Se desecha, pues, el modelo hispano por trasnochado y se persigue imitar lo que proviene de los países ilustrados, sobre todo de Francia e Inglaterra.

Así, junto a los pensadores que convierten en tema de sus reflexiones la búsqueda de la identidad y autonomía de lo hispanoamericano, se dan otros muchos que se adscriben a diferentes escuelas de pensamiento europeas, siguiendo sus pautas de reflexión y acomodándolas a su propia circunstancia, con más o menos originalidad. Las principales escuelas a las que vamos a hacer referencia son las siguientes[62]:

—teóricos de la independencia cultural y Romanticismo liberal;
—la escuela escocesa;
—la ideología y el sensismo;
—el enciclopedismo y el liberalismo;
—los continuadores de la Escolástica;
—el idealismo;
—y la imaginería filosófica.

Ahora bien, siguiendo la orientación general del libro, estudiaremos en un primer apartado, y con una amplitud notablemente mayor, a los pensadores interesados por una *filosofía americanista*, presentando en un segundo momento al resto de escuelas y pensadores.

4.1.2.1. Los inicios de la filosofía americanista. Romanticismo e independencia cultural

Este grupo de pensadores representa la línea de pensamiento más importante y original, por lo que le vamos a dedicar una atención especial. Del resto de pensadores y escuelas, como ya he indicado, nos ocuparemos de modo más somero, señalando la bibliografía correspondiente para estudiarlos más detenidamente.

a) La reacción romántica y la emancipación cultural o mental

A la época que sigue inmediatamente a la consecución de la independencia se la suele considerar influenciada por la corriente romántica europea. Pero se trata de una denominación, «romanticismo», que está llena de ambigüedades que conviene precisar. El Romanticismo es un movimiento cultural, fundamentalmente literario, surgido en Europa, y que se extiende entre 1780 a 1830, aunque su influencia se extendió en

---

[62] En este esquema general, sigo a Larroyo, F., *o.c.*, pp. 81 y ss.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

algunas otras regiones algunos años más. A. Caturelli, al analizar este movimiento, referido sobre todo a la Argentina, lo define «como un movimiento totalizador que rechaza las nociones de proporción y medida y acentúa lo inconmensurable y hasta lo infinito»[63]. Los rasgos más específicos de esta tendencia serían la exaltación de lo religioso, el primado de la intuición y el sentimiento, la adhesión a la realidad concreta, el sentido de lo trágico, y alto aprecio, al mismo tiempo, de lo aristocrático y de lo popular, en abierta oposición al liberalismo burgués, afirmando también el valor de la vida interior[64]. Este conjunto de rasgos nos hacen ver que se trataba de una tendencia que sobrepasaba el ámbito de lo literario para constituir un modo de situarse ante la vida.

Referido todo esto al ámbito hispanoamericano, la influencia del romanticismo vino a empalmar con la tendencia de los líderes emancipadores a reorientar el camino emprendido unas décadas antes. Los primeros entusiasmos tras la independencia política se apagaron pronto, en la medida en que no se habían conseguido casi ninguno de los objetivos que el optimismo ilustrado había planeado para las nuevas naciones hispanoamericanas. Sólo se había conseguido la libertad política contra España, pero no se había producido ningún cambio apreciable en la estructura social. Se había pasado de la dictadura española a la dictadura de los criollos. Eso explica que empieza a cundir un hondo pesimismo, sobre todo, como dice L. Zea, entre la clase media liberal[65]. Se había querido igualar en poco tiempo a las naciones desarrolladas del mundo, pero el intento no había funcionado. «Algo tenía Hispanoamérica en sus entrañas que le incapacitaba para ser realmente libre. Este algo era menester conocerlo, pues sólo conociéndolo, podía ser extirpado. A esta tarea se entregará la generación que siguió a la que realizó la independencia política. Con pasión casi sádica empezó a escarbar en sus entrañas; iniciando así una nueva experiencia de la realidad hispanoamericana»[66].

Y lo que veían de sus respectivas patrias era desalentador. Si no se estaba en una guerra, se estaba bajo la anarquía o el despotismo de la clase conservadora. Estos dos elementos se sucedían en una rueda que parecía interminable. Las cabezas más sensibles y capaces se preguntaban dónde estaba el origen de estos males. Y la respuesta que encontraban, aunque interpretada de diferentes formas, culpaba de todo el mal a la

---

63 *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600.2000,* Buenos Aires, Ciudad Argentina, Univ. El Salvador, 2001, 295.

64 Cfr. Ibídem, p. 296.

65 Cfr. Zea, L., *o.c.*, 67.

66 Ibídem, p. 67.

Colonia, que había troquelado las mentes de todos los hispanoamericanos. Había, por tanto, que afrontar la tarea de rehacer Hispanoamérica. «Urgía, dice L. Zea, realizar una nueva tarea: la de la emancipación mental de Hispanoamérica. A esta tarea se entregará la nueva generación. La autonomía del intelecto fue la nueva bandera»[67].

En esta tarea coinciden, considera L. Zea, con el romanticismo europeo, aunque las diferencias son también notables. Coinciden con él en la preocupación por la propia cultura y la historia de sus respectivos países. Hay que rehacer Hispanoamérica, pero sólo lo podrán conseguir si bucean y tienen en cuenta su forma esencial de ser. En esto se apartan del ingenuo optimismo ilustrado de la generación anterior. Igualmente toman del romanticismo la preocupación por el destino futuro de las naciones hispanoamericanas. Ahora bien, como hace notar L. Zea, «mientras los europeos encontraban en sus particulares historias nacionales la justificación de tal destino, los hispanoamericanos encontraban en las mismas los elementos negativos del mismo»[68]. Así que la búsqueda del pasado, que para los románticos europeos era buscar la época dorada, se convirtió para los hispanoamericanos en la búsqueda de lo que no había que hacer e imitar: los valores periclitados de la Colonia.

Por tanto, se presentaba ante ellos una doble tarea: la de estudiar el pasado, origen de todos sus males, y auscultar el futuro, para proyectar en él las utopías renovadoras. De ahí que en esos años empiezan a aparecer una serie de libros, en los que se recogen los diversos obstáculos del pasado propios de la presencia de los españoles durante tres siglos. Es el caso más sonado de *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina* (1845), del argentino Domingo Sarmiento; *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile* (1844), del chileno José Victorino Lastarria; *Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837* (1837), del mexicano José María Luis Mora; *Historia de la esclavitud*, y *La vagancia en la isla de Cuba*, del cubano José Antonio Saco. Estos libros recibirán tanto el apoyo de la mayoría como la réplica de algunos importantes intelectuales, que no están del todo de acuerdo con estos análisis tan negativos. Tal es el caso del venezolano, afincado en Chile, Andrés Bello frente a las apreciaciones de Lastarria. Bello será el paradigma del intelectual que considera que no

---

[67] Ibídem, p. 68.
[68] Ibídem, p. 68.

todo fue negativo en la Colonia, y, sobre todo, que hay que partir de la realidad colonial para configurar un futuro con realismo.

Respecto al futuro que se tiene que construir para los pueblos hispanoamericanos, todos están de acuerdo en que no van a encontrar los parámetros para construirlo en el pasado, sino que hay que construir unos ideales nuevos que sirvan de empeño unificador. Todos desean construir una unidad hispanoamericana, pero esa unidad no debe estar basada en la unidad política de la Colonia sino en otros valores e ideales nuevos. Hay que configurar entre todos ese nuevo destino para Hispanoamérica. Así como hay que construir una nueva cultura, con todos sus ingredientes: una literatura y una filosofía americanas, como va a defender Juan Bautista Alberdi. Hay que conseguir la independencia cultural de Europa, esa Europa de la que consideran que ya no tienen mucho que aprender. «Europa es en un principio España, después la Francia y la Inglaterra de las ambiciones coloniales. La misma Europa que, en nombre de la civilización, ha bombardeado las costas de Perú y de Chile, la Europa que invade México. De esta Europa nada tiene la América que aprender»[69].

Por tanto, Hispanoamérica tiene que centrarse en sí misma y construir desde sí su propio futuro con una cultura propia, original. Cada pueblo debía construir su propia gramática, literatura, historia, ciencia y filosofía, en función de las características propias de cada uno. Pero, a pesar de estos ideales y buenas intenciones, el rechazo a lo europeo se plasmó más en el rechazo a lo español, pero se convirtieron en modelos a seguir las naciones más desarrolladas de Europa, Francia e Inglaterra. De hecho, la filosofía que se va a desarrollar en los diversos países hispanoamericanos durante estos años es copia de los principales autores y escuelas europeas. Y los autores que más van a insistir en conformar una *filosofía americana*, como Alberdi, la entenderán a la postre como un imitar el talante progresista de la filosofía europea más avanzada.

b) Los intentos de una filosofía americana

Los autores de esta generación que más van a insistir en la necesidad de pensar desde la propia situación y de ir conformando una *filosofía americana*, independientemente de las discrepancias que sobre ello tengan, son Domingo Sarmiento, Juan Bautista Alberdi y Andrés Bello. Entre ellos, los dos pensadores más importantes de este apartado

---

[69] Ibídem, p. 70.

son, sin duda, Andrés Bello y Juan Bautista Alberdi. El primero de entre los dos es quien con anterioridad explicitará la exigencia de conseguir una independencia intelectual para Hispanoamérica. Y el segundo será, a su vez, el que considera que tal independencia cultural debe llevar a configurar una auténtica *filosofía americana*.

1. *Andrés Bello (1781-1865) y su espiritualismo positivista*[70]

1.1. Datos biográficos

Resulta difícil sintetizar en tan poco espacio su amplio y rico pensamiento. Por eso nos vamos a contentar con presentar los elementos más destacados de su biografía y de su obra. Como puede verse en la bibliografía de la nota anterior, A. Bello ha sido objeto de numerosos estudios críticos, acordes con la categoría y méritos de sus obras. A. Bello nació en Caracas, en 1781, y falleció en Santiago de Chile, en 1865. Realizó sus estudios de bachiller en Artes en Caracas, donde hizo también algunos estudios de derecho, aunque sin conseguir el título. Cuando se dio el grito de independencia en Caracas, en 1810, por la Junta Suprema,

---

[70] Cfr. Caldera, Rafael, *Andrés Bello*, Caracas, Instituto de Cultura y Bellas Artes, 1965 (4.ª ed.); Agudo Freytes, R., *Andrés Bello maestro de América*, Caracas, Ministerio de Educación Nacional, 1981; Amunategui, M.L., *Vida de don Andrés Bello,* Santiago de Chile, 1882; Arciniegas, Germán, *El pensamiento vivo de Andrés Bello*, Buenos Aires, Losada, 1958 (2.ª ed.); Ardao, Arturo, *Andrés Bello, filósofo,* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1986; Barnola, R.P., *Estudios sobre Bello,* Caracas, Ministerio de Educación, 1969; Beorlegui, Carlos, «La filosofía de Andrés Bello desde la óptica de J.D. García Bacca», *Realidad* (UCA, San Salvador), 2004; Caro, Miguel Antonio, «Don Andrés Bello», en *Bello en Colombia*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1952; Id., «Ojeada a las opiniones políticas y religiosas de Bello», en *Bello en Colombia*, *o.c.*; Colmenares, Germán, *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo, 1987; García Bacca, J.D., «Prólogo» a *Filosofía del entendimiento*, de A. Bello, Caracas, Ministerio de Cultura, 1951; Id., «La filosofía del espíritu de Bello», en *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Caracas, Ministerio de Educación, vol. III, 1964; Gaos, José, «Introducción», a *Filosofía del entendimiento*, de A. Bello, México, FCE, 1948; Grases, Pedro, *Tiempo de Bello en Londres*, Caracas, Ministerio de Educación Nacional, 1962; Lázaro Mora, F.A., *La presencia de Andrés Bello en la filosofía española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981; Menéndez Pelayo, M., «Andrés Bello», en Grases, P., *España honra a don Andrés Bello*, Caracas, 1972; Pabón Núñez, Lucio, «Centenario de la gramática de Bello», en *Bello en Colombia*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1952; Picón Salas, Mariano, «Bello y la historia», en «Introducción al tomo XIX de *Obras Completas de Bello*, Caracas, 1957; Rojas Nieto, Cecilia, en Lope Blanch, Juan, *Homenaje a Bello*, México, UNAM, 1983; Rojas Osorio, Carlos, *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, México, Miguel Angel Porrúa, Ed., 1997, pp. 17-65; Zea, Leopoldo, «Andrés Bello, americano universal», en *Latinoamérica un nuevo humanismo*, Tunja, Editorial Bolivariana Universal, 1982.

ocupó el cargo de oficial primero de la Secretaría de Estado. Enviado a Inglaterra en misión diplomática, junto con Bolívar y Luis López Méndez, permaneció en Londres durante 19 años, hasta 1829. En Londres entró en contacto con filósofos como Jeremy Bentham y James Mill, y de ellos recibió el influjo de la filosofía empirista. También en Londres tuvo contacto con personalidades hispanoamericanas, como Francisco Miranda y Blanco White. Durante su estancia en la capital británica, realizó importantes trabajos diplomáticos, como el de encargado de negocios primero en la embajada de Colombia y después en la de Chile. También fue intensa su labor intelectual, publicando varias de sus obras. Igualmente, contrajo allí matrimonio con Ana Boyland. A su muerte, en 1821, se volvió a casar con Isabel Antonio Dunn, con quien tuvo numerosos hijos.

Quiso volver a su patria, pero, al no conseguir ningún trabajo como cargo público, marchó a Chile, donde el gobierno le ofreció diversos cargos públicos, entre ellos el de oficial mayor del Ministerio de Relaciones Exteriores. Fue el fundador de la Universidad de Chile y su primer Rector por elección, cargo que ocupó hasta su muerte por reelecciones sucesivas. Su influencia en el campo político y cultural fue enorme, participando en las polémicas más importantes que ocupaban en esos años a los intelectuales, en relación al camino a seguir para hacer de los pueblos hispanoamericanos unas naciones avanzadas y prósperas. Su discípulo y biógrafo Amunátegui señala que en Chile quien no era discípulo de Bello lo era de alguno de sus discípulos, sobresaliendo entre ellos el filósofo positivista José Victorino Lastarria, los historiadores Barros Arana y Vicuña Mackenna, y el propio Miguel Luis Amunátegui.

1.2. Elementos fundamentales de su filosofía

Antes de viajar a Londres, había escrito en Caracas *Análisis ideológico de la conjugación castellana*. Y en Londres inició su *Biblioteca Americana* y el *Repertorio americano.* Pero sus obras más importantes las escribió estando ya en Chile, destacando sobre todo *Gramática de la lengua castellana*, *Filosofía del entendimiento* (publicada póstumamente), *Historia de la literatura*, y *Derecho de gentes*. Falleció en Santiago de Chile a los 84 años. Sus *Obras Completas* han sido editadas en dos ocasiones. La primera de ellas, en Chile, bajo la dirección de M.L. Amunátegui, en 1881, abarcando 15 volúmenes. La segunda se realizó en Caracas, a partir de 1948[71].

---

[71] Caracas, Ministerio de Educación, 1948.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Bello fue un intelectual que cultivó casi todos los campos del saber, destacando en el ámbito de la filología, la pedagogía, la estética, el derecho, la sociología y la filosofía. El excelente libro de Rafael Caldera, *Andrés Bello*[72], dedica un capítulo a cada una de estas facetas de su obra. Aquí nos vamos a fijar sobre todo en su filosofía y en sus reflexiones sociológicas sobre la situación hispanoamericana.

En sus estudios de juventud, en Caracas, había estudiado filosofía aristotélica con el padre Rafael Escalona. Y al fundarse la Universidad de Caracas, se inscribió en un curso de «Filosofía para seglares». Posteriormente, durante su estancia en Londres, recibiría la influencia de los empiristas ingleses y de los racionalistas franceses. Así, pues, las influencias recibidas fueron múltiples, pero todas las supo digerir de forma personal, construyendo un sistema de pensamiento propio, que García Bacca denomina *espiritualismo positivista*. El mismo García Bacca[73] entiende que, a pesar de la influencia posterior de la filosofía moderna europea, en Bello hay un fondo permanente del *escotismo* de su juventud, como puede apreciarse en los siguientes aspectos: en su orientación hacia el estudio del lenguaje y de los signos; su preferencia por la lógica y el cálculo simbólico; el uso frecuente de la categoría «modo», de clara procedencia escotista; la separación clara entre razón y fe, esto es, entre los dogmas de la fe católica y cualquier filosofía, incluso la aristotélico-tomista; el predominio de la voluntad sobre la razón en el ámbito de los atributos divinos.

Entre la filosofía moderna, las influencias fueron, como hemos indicado, muy diversas, predominado las de Berkeley, Condillac, junto con la de Descartes, Bacon, Leibniz, Newton, los utilitaristas y empiristas ingleses, la escuela escocesa (Reid, Thomas Brown, Duglas Steward), así como a los franceses Víctor Cousin, Jouffroy, y el ideólogo Destutt de Tracy. Se trata, como vamos a ir viendo, del conjunto de filósofos europeos que más van a influir en la filosofía hispanoamericana de esta época.

La obra cumbre de Bello, y la más estrictamente filosófica, es *Filosofía del entendimiento,* publicada póstumamente en 1881, junto con el conjunto de las *Obras Completas*. Posteriormente, se realizó una edición en México[74], con una excelente «Introducción» de José Gaos. Una tercera edición se produjo dentro de la publicación de las *Obras Completas* en Caracas, en la que se dedica el vol. III a la *Filosofía del entendimiento* y a otras obras filosóficas menores, con un importante «Prólogo»

---

[72] Caracas, Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes, 1935, 1965 (4.ª ed.).

[73] Cfr. García Bacca, J.D., «Prólogo» a *Filosofía del entendimiento*, de A. Bello, *o.c.*, pp. XIX-XX.

[74] México, FCE, 1948.

y «Estudio introductorio» de J.D. García Bacca[75]. Sin lugar a dudas, ha sido el filósofo hispano-venezolano J. D. García Bacca, quien más atención ha dedicado a la filosofía de Bello, publicando numerosos y amplios estudios orientados a glosar la importancia de su filosofía, las influencias recibidas, y la actualidad de sus aportaciones[76].

A. Bello buscaba con su *Filosofía del entendimiento* ofrecer un texto de filosofía para jóvenes estudiantes de bachillerato del Instituto Nacional de Chile, pero la obra sobrepasó el objetivo inicial, convirtiéndose, como dice C. Rojas Osorio, «en una de las más elevadas producciones filosóficas latinoamericanas del siglo XIX, por lo cual Arturo Ardao la reconoce como "la obra realmente fundadora de la filosofía latinoamericana en su sector de lengua castellana"»[77].

García Bacca considera que Bello viene a ser el que, en el paisaje hispanoamericano, hace de puente o enlace entre la filosofía racionalista que se inicia en la época cartesiana, y la filosofía de inicios del siglo XIX. En resumen, dice García Bacca, «Bello representa en este aspecto la continuidad histórica, lo que Condillac para la historia de la filosofía en Francia, lo que Reid para la de Inglaterra. Y no hay historia de la filosofía, y de las ideas de estas dos naciones, que no coloque en su lugar y los debidos honores los nombres de un Condillac y de un Reid»[78]. Estas afirmaciones revelan el nivel comparativo que, según García Bacca, merece la obra de A. Bello. De hecho, en otro de sus trabajos sobre Bello, llega a decir: «Si Bello hubiera sido escocés o francés, su nombre figuraría en las Historias de la filosofía universal como uno más, en pie de igualdad con los Dugald Steward y Brown, Royer Colard y Jouffroy, si es que no con los Reid y Cousin»[79].

---

75 *Obras Completas*, Caracas, Ministerio de Educación, 1948; vol. III, 1951, pp. XVI-LXXX.

76 Cfr. GARCÍA BACCA, J. D., «Teoría filosófica del lenguaje en Bello y en la semiótica moderna», *Cultura Universitaria* (Caracas), 1950, n.º 19, 33-49; «Condillac-Berkeley y Bello», *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), 12 (1951), n.º 89, 218-223; «Unas palabras sobre el espiritualismo de Andrés Bello», *Revista Nacional de Cultura*, 12 (1951, n.º 85, 122-126; «Estudios sobre la filosofía de A. Bello (Introducción a *su* filosofía y a *la* filosofía)», *Episteme* (Caracas), 1961-1963, 41-170; *Antología del pensamiento filosófico en Venezuela,* Caracas, Ministerio de Educación, 1964, vol. III (dedicado íntegramente a A. Bello); Cfr. BEORLEGUI, «La filosofía de Andrés Bello desde la óptica de J. D. García Bacca», *Realidad* (UCA, San Salvador), 2004.

77 *O.c.*, p. 21. La cita de Ardao es de *Andrés Bello, filósofo*, *o.c.*, p. 190.

78 «Prólogo» a BELLO, A., «Filosofía del entendimiento y otros escritos filosóficos», en *Obras Completas*, Caracas, Ministerio de Educación, 1951, vol. III, pp. XIII-XIV.

79 Recensión a la edición de J. GAOS de *Filosofía del entendimiento* de A. Bello (México, FCE, 1948), en *Revista Nacional de Cultura*, 1948, n.º 70, 207-208.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Y haciendo referencia al contenido de su obra, García Bacca nos hace ver la originalidad y profundidad de su pensamiento, no sólo por las ideas que directamente aportó, sino también por las propuestas que de cara al futuro dejó sueltas en sus obras, en la medida en que en ellas dejó «unos hilos con que insertarnos y entretejernos además con la más moderna filosofía, con los temas de más palpitante actualidad en nuestro días»[80]. De todas formas, considera García Bacca que la personalidad filosófica de Bello ha quedado muy en segundo lugar si se la compara con su fama de gramático, siendo así que su filosofía hace de fondo de sus teorías como gramático, de tal modo que no se entiende esta segunda faceta sin comprender bien la primera. Los trabajos más interesantes de García Bacca son los que se encaminan a mostrar esta estrecha relación entre ambos aspectos.

Bello estuvo muy influenciado por el empirismo y el positivismo, pero su filosofía del lenguaje se orientó más en la línea del espiritualismo de Berkeley, aunque con importantes matices de diferencia. Siguiendo al filósofo escocés, Bello entiende que el espíritu tiene conciencia de sus actos, pero es inconsciente de lo que ocurre en su propio cuerpo. Desconsideradamente, el espíritu olvida e ignora al cuerpo, y sólo tiene conocimiento directo de lo que pasa en la conciencia. El conocimiento que tiene del cuerpo y de sus ingredientes constitutivos es indirecto, simbólico, metafórico, a través del lenguaje. Este modo de pensar, nos hace observar García Bacca, lo sitúa lejos de las teorías materialistas, sensualistas y positivistas, tan en boga durante esa época.

Así, pues, «el espíritu, tal como nos es dado, pues Bello no hará jamás teoría a priori del espíritu, se caracteriza por una *lógica original*, distinta de la que se emplea en las ciencias, físicas o matemáticas. En el espíritu, dice Bello, son perfectamente compatibles identidad y diferencia, identidad de todo con el alma, y diferencia de estados entre sí. Cosas idénticas a una tercera, no son, por eso sólo, en el espíritu y precisamente en él, idénticas entre sí. Por el contrario, el espíritu puede identificarlas todas consigo mismo, sin que, a pesar de ello, queden identificadas, niveladas, entre sí»[81]. Por tanto, la lógica que Bello considera propia del espíritu se separa de la lógica pura, propia del logicismo y del panlogismo. Y desde el descubrimiento de la originalidad de la lógica del espíritu, nos indica García Bacca, pudo Bello «descubrir la estructura íntima de la lógica de las cosas no

[80] Ibídem, p. XII.
[81] «Unas palabras sobre el espiritualismo de Andrés Bello», *Revista Nacional de Cultura*, *o.c.*, pp. 124-125.

espirituales, sean números, figuras, o cuerpos»[82]. Con lo cual, nos hace observar García Bacca, nos encontramos ya en Bello con los primeros atisbos de la lógica matemática, y atisbos de mundos regidos por leyes pertenecientes a lógicas no aristotélicas.

Ahora bien, frente a estos avances en el campo de la lógica, su orientación teórica de preeminencia del espíritu tiene el defecto, como observa García Bacca, de inclinarlo a un cierto *acosmismo* y a defender *la insustancialidad de la materia*. En esto se da una gran influencia de Berkeley, para quien lo sensible no es más que un conjunto de signos misteriosos a través de los cuales nos habla el Espíritu absoluto. «El espiritualista Bello, nos dice García Bacca, el gramático y literato Bello, no podía dejar de sentirse tocado en sus más delicadas y resonadoras fibras por esta teoría de Berkeley. Todo lo sensible no pasa de ser elementos de una gramática divina, cuyo texto y oficio es hablarnos no de sí, sino de Dios y hablar a los humildes dioses que, si queremos, podemos llegar a ser los hombres. Todo lo que no es espíritu es simple símbolo del Espíritu para los espíritus. Tal es Bello; y eso terminó diciéndose y diciéndonos»[83].

Ahora bien, este espiritualismo tiene sus contrapesos en un cierto positivismo que lo aleja de Berkeley, y lo acerca un tanto al empirismo de Condillac. Parecería con ello que el resultado de dos influencias tan diferentes y contrarias tendría que llevar en Bello a una neutralización teórica y a una ausencia total de sistema lingüístico y filosófico. Pero no fue así, sino que con esos dos ingredientes Bello construyó su interesante y novedoso sistema filosófico sobre el lenguaje. Para mostrarlo, García Bacca nos indica que necesita aplicar a Bello el psicoanálisis existencial de Sastre, que le permitirá descubrir por qué influyen en Bello unos autores en vez de otros. En opinión de García Bacca, «al gramático nato Bello le sedujo de Condillac la gramática técnica; le sobornó de Berkeley la gramática metafísica. Y toda su vida fue Bello tras una *gramática trascendental*, que es la síntesis superadora, la *Aufhebung*, equivalente al idealismo trascendental kantiano»[84]. Ya hemos apuntado que Bello toma de Berkeley la idea de que el espíritu, a través de los sentidos, tiene la virtud de anular, de pasar por alto (anonadar, no aniquilar) la realidad física, y su propia realidad corpórea. Y sólo la conocemos a través de los signos del lenguaje. Así, indica García Bacca, la verdad vital anula, oculta, la verdad óntica. De este modo, «el lenguaje

[82] Ibídem, p. 125.
[83] Ibídem, p. 126.
[84] «Condillac-Berkeley y Bello», *o.c.*, p. 220.

es una mostración, un hecho, de real anulación de la materia. De su radical insustancialidad, y la frase es de Bello, y bien típica suya. Cuando una frase está correctamente construida y perfectamente dicha percibimos realmente el sentido; desapercibimos, no menos realmente, la realidad material en que se aparece el sentido»[85]. Estas ideas de Berkeley fueron las que sedujeron a Bello, con las que se mostraba «la espiritualidad eficiente y real del Espíritu, y hasta del espíritu finito, por la existencia y funciones nulificantes, preterientes, del lenguaje»[86].

A Condillac se le suele tildar de sensualismo y materialismo, pero es importante precisar estos apelativos, puesto que, como nos advierte García Bacca, en su filosofía «la sensación era propia y exclusiva del alma». Y lo mismo defenderá Bello: «Decir que los ojos ven, añadirá Bello, sirviéndose de una acariciada frase de Reid, es como afirmar que el telescopio ve. Los sentidos no son parte esencial del alma, ni su causa material, sino simplemente "ministros", servidores. De ahí su teoría de los *signos*, de la sensación como signo, a veces triple, como en el caso de la vista, el sentido más noble por su triple anulación de lo real, para hacer de ello lugar de aparición de las ideas»[87].

Para Berkeley, ya lo hemos dicho, el mundo material no es más que un conjunto de signos por los que Dios, el Espíritu, nos habla. De ahí que la realidad aparece sólo como función simbólica de la auténtica realidad, el espíritu: lenguaje divino. «Mas todas estas funciones simbólicas, precisa García Bacca, no se ven; se creen o se demuestran filosóficamente, que es una manera de confesar que no se ven»[88]. Pero, a pesar de lo cercano que se siente a Berkeley, orientará su pensamiento en otra dirección, siendo más radical que el filósofo escocés. «La materia queda hecha *insustancia*l; se deja que sea materia, pero no se deja que *se manifieste* como materia, cual en sí, como para sí, cuando el espíritu, aun el humilde nuestro, la transustancia en símbolo, en lenguaje, en sistema de signos, que nos hagan perder de vista su brutal, zopenca, atarugada realidad, y nos sirva de medio transparente a través del cual veamos ideas»[89].

Ahora bien, el espíritu, que por un lado anonada e insustancializa la materia, por otro trueca esa misma materia en *transparencia*, a través de la envoltura de la *lingüística*, impregnada de *signos*. Pero eso

---

[85] Ibidem, p. 120. La cursiva es de J. D. GARCÍA BACCA.
[86] Ibídem, p. 121.
[87] Ibídem, p. 221.
[88] Ibídem, p. 222.
[89] Ibídem, p. 222.

no devuelve a la materia sus cualidades materiales clásicas, sino que la convierte en un medio que nos permite ver, oír, *ideas*. En definitiva, y en kantiano, «el lenguaje es la condición de posibilidad real de que la materia se espiritualice; la ocasión sistemática, no accidental, de que el espíritu muestre que es y *obra* como tal»[90]. Esta idea tenía que seducir, piensa García Bacca, al gramático Bello. Y, por ello, «Bello intentará —no pudo pasar del intento, por obra y gracia de externas y accidentales circunstancias—, de dar una deducción de las leyes fundamentales de la gramática, partiendo de las leyes fundamentales del espíritu. A tal programa hemos dado el calificativo de deducción trascendental de la realidad eficiente del espíritu. La existencia del lenguaje es la condición real para semejante demostración, al modo que la existencia de la ciencia física fue para Kant medio y dato imprescindible para la deducción trascendental de las categorías, para mostrar que son integrantes de la realidad»[91].

En resumen, el sistema filosófico de Bello se apoya en varias afirmaciones claras: el lenguaje actúa como función trascendental de espiritualizar la materia, trocándola en signos y símbolos a través de los cuales nos habla el *espíritu*, y nos habla de *ideas,* «y, apuntala García Bacca, tal vez a algunos felices les hable y se les revele *El Espíritu*»[92]. Vemos, pues, cómo Bello es el intento de sintetizar las posturas de Condillac y de Berkeley. Bello tiene, por un lado, a Condillac, que no pasa de gramática especulativa o cálculo de lenguas[93]. Y, por otro lado, tiene a Berkeley, con su orientación hacia la gramática metafísica, quien se hubiera sentido feliz, dice García Bacca, de haber podido demostrar que las leyes del lenguaje derivan de *Las Leyes del Espíritu*. Todo ello constituye, como señala García Bacca, un «plan digno de un positivismo espiritualista integral»[94].

A partir de estos supuestos es como Bello construyó su filosofía del espíritu, su lógica, su filosofía del lenguaje, y las leyes fundamentales de la gramática, que no podemos exponer aquí en detalle, sino remitirnos a la propia obra del autor y a sus comentaristas[95].

---

[90] Ibídem, p. 222.

[91] Ibídem, p. 222.

[92] Ibídem, p. 223. Las cursivas son de García Bacca.

[93] «El Condillac de nuestra época, nos dice García Bacca, se llama Carnap, o Morris, o Tarski,… No pasa de positivismo lógico»: Ibídem, p. 223.

[94] Ibídem, p. 223.

[95] Para una presentación más específica y sintética de estos aspectos de la obra de A. Bello, cfr. Beorlegui, C., «La filosofía de Andrés Bello desde la óptica de J. D. García Bacca», *Realidad* (UCA, San Salvador), 2004.

1.3. Su teoría sobre Hispanoamérica

Uno de los temas que más interesaron a Bello, participando en polémicas con otros intelectuales hispanoamericanos, fue el referente a la interpretación de la historia hispanoamericana, su situación presente y las fórmulas más adecuadas para sacar a los pueblos hispanoamericanos de su atraso y subdesarrollo[96]. Sobre este asunto mantuvo una dura polémica con los positivistas chilenos, entre los que se encontraba su antiguo discípulo José Victorino Lastarria y Francisco Bilbao. Ya hemos señalado que A. Bello apreciaba la cultura española y no estaba de acuerdo con quienes le achacaban todos los males de los pueblos de la ex-colonia. En esta interpretación de la historia y de la situación sociológica de Hispanoamérica influye, como indica Mariano Picón Salas, «un prudente y cauteloso empirismo propio de la filosofía británica»[97]. Frente a las afirmaciones abstractas y grandilocuentes de quienes se hallaban influidos por los enciclopedistas franceses, Bello prefiere ajustarse más a los hechos y a la realidad concreta de Hispanoamérica. «Así, la historia racionalista conduce a una finalidad preestablecida, a una teleología de la razón. La historia empírica lleva al compromiso, a la conciliación, a la evolución y no a la revolución»[98].

La polémica se inició con motivo de la publicación del ya citado libro de Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile* (1844). Tanto Lastarria como Bilbao apoyaban todas sus afirmaciones en la filosofía positivista a la que se habían adscrito, siguiendo los ambiciosos planteamientos de Comte y su teoría de los *tres estadios* (época teológica, filosófica y científica), planteamientos que tenían más parecidos al idealismo histórico de Hegel que al que cabría esperar de un «positivismo» auténtico, apegado a los datos. Bello defiende que hay que ir a los hechos concretos, y sólo después se podrán realizar las síntesis comprensivas. En este modo de ver las cosas, Bello estaba influido por la obra de los historicistas Jules Michelet y G.B. Vico, críticos del racionalismo cartesiano y defensores de lo histórico concreto.

Con estos presupuestos teóricos, Bello advierte que la fidelidad a los hechos concretos obliga a tener en cuenta la influencia hispana y a defender su continuidad, siendo un sinsentido defender su ruptura o su

---

[96] Sobre este aspecto de la obra de Bello, cfr. Rojas Osorio, C., *o.c.*, pp. 49-57; y Picón Salas, M., «Bello y la Historia», en «Introducción» al tomo XIX de las *Obras Completas de A. Bello*, Caracas, 1957.

[97] *O.c.*, Cita tomada de Rojas Osorio, C., *o.c.*, p. 49.

[98] Rojas Osorio, C., *o.c.*, pp. 49-50.

olvido. De este modo, resulta interesante ver que Bello defiende en la práctica, mejor que los así llamados «positivistas», métodos de trabajo y de interpretación realmente más positivistas y empiristas que sus adversarios. «Y resultará, afirma M. Picón Salas, curiosamente en aquel debate cómo Bello, acusado a veces de conservador y anticuado, revela una posición mucho más moderna que la de los jóvenes contradictores detenidos aún en los esquemas de la Ilustración»[99].

Bello se opone también a las afirmaciones de Lastarria sobre la violencia que mostraron los españoles en la conquista, señalando también la violencia existente en otras conquistas. Y recuerda todos los restos de cultura que dejaron los españoles en América, desde la lengua hasta los edificios arquitectónicos. Igualmente contradice Bello las afirmaciones de Lastarria sobre el supuesto envilecimiento del pueblo chileno en el momento de la independencia. Considera Bello que las gestas de la emancipación son una prueba de lo contrario. Un pueblo envilecido no es capaz de realizar esas gestas heroicas. Y afirma además que «el que observe con ojos filosóficos la historia de nuestra lucha con la metrópoli, reconocerá sin dificultad que lo que nos ha hecho prevalecer en ella ha sido cabalmente el elemento ibérico»[100].

En los pueblos americanos había grandes virtudes, que los llevaron a luchar por su independencia, pero no estaban preparados para la libertad cívica. Prueba de ello fue la cantidad de dictaduras que se produjeron tras la independencia política. Incluso llega a afirmar que al libertador Bolívar las circunstancias le llevaron a ser un dictador. «Nadie amó más la libertad que el general Bolívar; pero la naturaleza de las cosas le avasalló. Para la libertad era necesaria la independencia, y el campeón de la independencia fue y debió de ser un dictador. Bolívar triunfó; las dictaduras triunfaron de España»[101]. Esto hace evidente que se consiguió la independencia militar, pero el espíritu español quedó dentro de los emancipados. Terminada, pues, la tutela española, queda en manos de los propios hispanoamericanos educarse a sí mismos e independizarse culturalmente.

Como señala Rojas Osorio, Lastarria confesaría años más tarde que toda la polémica con Bello tenía un claro trasfondo político, por cuanto los positivistas, ideólogos de los liberales emergentes, hacían de sus ideas sobre la historia un modo de luchar contra la clase conservadora, entre la que se situaba Bello. «De ahí que, como señala Rojas Osorio,

---

[99] *O.c.*, p. XXXIX. Cita tomada de Rojas Osorio, C., *o.c.*, p. 50.
[100] *Obras Completas*, Caracas, vol. XIX, 1951, p. 169.
[101] Ibídem, vol. XIX, p. 171. Cita tomada de Rojas Osorio, C., *o.c.*, p. 53.

la tesis de "continuidad" con España que Bello sacaba a relucir chocaba fuertemente contra el ímpetu progresista de la juventud liberal. Para Lastarria era más importante que el pueblo tuviera ideas y creencias que meras noticias históricas»[102].

Por tanto, los positivistas achacaban los males de los pueblos hispanoamericanos a las consecuencias de la dominación española, que todavía se mantenía en la clase conservadora dominante, apoyada en la Iglesia católica. Así, Bilbao considerará que el modelo español hay que cambiarlo por el anglosajón, y los valores católicos por los protestantes. Tanto los positivistas chilenos, como el argentino Sarmiento, rechazaban el modelo ibérico e idealizaban los valores y la democracia de los Estados Unidos. De alguna manera, estos dos modos de pensar estarían representados por los dos partidos que se disputaban el poder, el conservador y el liberal.

Resulta curioso que la mayoría de los estudiosos actuales de la obra de Bello consideren que sus posturas eran más modernas y avanzadas que las de sus contrincantes positivistas. Así lo considera Picón Salas: «En la polémica sobre la historiografía, el triunfo final fue de Bello»[103]. Y lo mismo opina Germán Colmenares: «La posición de Bello, aun cuando no fuera sino por un mejor conocimiento de los debates europeos y la lectura de los historiadores e innovadores de la Restauración, resultaba moderna, y la de Lastarria y sus seguidores, sin proponérselo, ingenua y arcaizante»[104]. El mismo Colmenares considera que no se trataba en esta polémica sólo de una lucha entre el bando liberal, de tendencia urbana y europeizante, y el conservador, de orientación rural e hispanófila, sino que «las valoraciones negativas del pasado provenían en gran parte de la incapacidad de reproducirlo de algún modo. Los contenidos culturales de ese pasado, fueran hispánicos o indígenas, escapaban a las formas de representación importadas de Europa»[105].

Como puede verse, al fondo de esta polémica no sólo había un problema meramente teórico y metodológico, sino también sociológico y político; en definitiva, se advierte el diferente modo de valorar el pasado hispanoamericano y el modo de encarar el futuro. Como hemos visto, en la práctica, en el aspecto metodológico Bello se mostraba más positivista que los que así se llamaban, más cercanos, de hecho, a las posturas metafísicas de Hegel. Y respecto a la valoración del pasado, la postura de

---

[102] Ibídem, p. 54.
[103] *O.c.*, p. LX.
[104] *O.c.*, p. 67.
[105] Ibídem, p. 70.

Bello era más realista que la de los positivistas, en la medida en que era consciente de que no se podía adoptar, como hacían los positivistas, una postura rupturista, de comenzar de cero, puesto que la herencia hispana estaba ahí y no se podía renunciar a ella aunque se quisiera. En definitiva, como señala Rojas Osorio, «Bello era historicista en el sentido metodológico y ontológico. Metodológicamente defendía el método de la historia como ciencia positiva. Pero su historicismo no se quedaba ahí: valoraba positivamente la continuidad con el pasado en el presente». Pero el historicismo de Bello está impregnado de positivismo, sigue diciendo Rojas Osorio, en dos sentidos: «Uno por su metodología al reconocer a la historia como ciencia de los hechos particulares comprobables, en lugar de síntesis más o menos especulativas. Y dos, es también positivista la apreciación positiva de los hechos del pasado encarnados en el presente»[106].

2. *La generación argentina de 1837 y la influencia romántica*

La denominación de «romanticismo» a esta época o generación posterior a los libertadores le corresponde menos a Andrés Bello que a Alberdi, Sarmiento y demás compañeros de generación. Bello vive a caballo entre el s. XVIII y el XIX, y es coetáneo de los libertadores, mientras que Alberdi y Sarmiento nacen ya cuando se están dando los primeros pasos en el proceso independentista. De ahí que tanto Alberdi como Sarmiento son portadores de la sensibilidad romántica en su relación con Hispanoamérica, especialmente con Argentina[107].

Tanto Alberdi como Sarmiento se sitúan dentro de lo que se ha denominado en Argentina la «generación de 1837», perteneciendo también a este grupo Esteban Echevarría, Vicente Fidel López, José Mármol y Bartolomé Mitre, como personajes más representativos. Esta generación, dominada por el sentimiento romántico, se opone a la generación anterior, dominada por la Ilustración, cuyo modelo político era Rivadavia; en cambio, «el romanticismo tradicionalista, según A. Caturelli, que exalta lo local-nacional contra el universalismo abstracto, está representado (en el ámbito político de Argentina) por el mayoritario federalismo y reconoce en Rosas a su prototipo y a su caudillo popular»[108]. La generación de 1837 recibe tal nombre del famoso *Salón literario*,

---

[106] *O.c.*, p. 57.

[107] Sobre el contexto sociopolítico de la Argentina de inicios del s. XIX, cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 295 y ss.

[108] *O.c.*, p. 296.

inaugurado por Marcos Sastre ese mismo año, proclive a Rosas, aunque no tuvo carácter político sino más bien literario y cultural. El grupo promotor estaba formado por un puñado de jóvenes, sin una formación sólida, entre los que se encontraban Alberdi, Carlos Morel, Vicente López y Planes, Santiago Calzadilla, Francisco Javier Muñiz, y otros más. Como dice A. Caturelli, «vivían en adoración de todo lo que llegaba de París, especialmente de la última novedad. Las doctrinas filosóficas les llegaban de segunda o tercera mano, acentuándose así, cada vez más, la separación de las fuentes de la tradición cultural de la Argentina»[109].

Según Caturelli, la intención de este grupo era llamar la atención del dictador Rosas para que los llamara a colaborar con él y a ser sus mentores culturales. Pero Rosas tenía ya en ese papel a un hombre culto, Pedro de Angelis, que menospreciaba la pedantería de estos jóvenes, a los que denominaba despectivamente *sansimonianos*, debido a la fuerte influencia del socialismo romántico de Saint-Simon, recibida a través de Pedro Leroux. Francisco Larroyo considera efectivamente que una de las influencias más fuertes sobre esta generación serán las teorías del socialista Saint-Simon. Se observa ello en el hecho de que no les interesa tanto el saber como tal, sino su aplicación a las necesidades concretas de su nación.

Su credo filosófico lo expusieron en 1838, en *El Iniciador*, periódico que ellos lanzaron en Montevideo. En él se afirma que «la humanidad es un ser múltiple y colectivo, que vive en el seno de la vida universal que es la propia. Es una asociación de individuos que se desarrolla en una serie continua de generaciones. La humanidad, como todo ser, tiene su ley: Vico, Montesquieu, Kant, Lessing, Herder, Condorcet, Turgot, Hegel, la han buscado; Saint-Simon la ha encontrado. El destino de la humanidad ligada como Dios al globo que ella habita, se realiza progresivamente»[110].

Los discípulos de Saint-Simon dieron a su doctrina una orientación socialista, en la medida en que defendieron la abolición de la propiedad privada, el usufructo social de los medios de producción, y otras medidas sociales, que posteriormente fueron recogidas por el marxismo. Como dice F. Larroyo, «para los sansimonianos, la filosofía, en el fondo, tiene un carácter ancilar. No es, ciertamente, *ancilla theologiae*, pero se halla al servicio de la política social»[111].

---

[109] *O.c.*, p. 297.
[110] *O.c.*, pp. 93-94.
[111] *O.c.*, p. 94.

A la vista de la poca atención prestada por Rosas, su romanticismo duró poco, retornando «a su realidad de hijos de la Ilustración, devotos del liberalismo, del racionalismo, como de lo universal sobre lo nacional[112].

Tras la disolución del grupo del *Salón literario,* se formó un nuevo grupo en torno a Esteban Echeverría[113] para revivir los «ideales de mayo». Gutiérrez y Alberdi fueron los redactores del nuevo «credo», dando lugar a la Asociación de la Joven Generación Argentina, cuyo Código o declaración de principios fue conocido más adelante como Dogma Socialista de la Asociación de Mayo, sobre el que hemos hecho referencia más arriba.

a) Vamos a detenernos aquí brevemente en Echevarría, López y Mitre, dejando para sendos apartados posteriores el pensamiento de Alberdi y el de Sarmiento. *Esteban Echevarría* (1805-1851) es sin duda el personaje central del grupo Asociación de Mayo, creado en Uruguay para derrocar al dictador Rosas. Su formación fue amplia, primero en Buenos Aires y luego en Europa, donde recibió las influencias del sensualismo de Condillac y de la ideología de Destutt de Tracy. No parece que durante su estancia en París siguiera estudios regulares en la Universidad, pero se dedicó a leer a los autores más influyentes del momento, especialmente a Pierre Leroux, discípulo de Saint-Simon.

A su llegada a Montevideo, en 1840, aglutinó a la «Joven Generación Argentina» que comenzó a llamarse «Asociación de Mayo». Caturelli advierte que esta organización «La Joven Argentina» era una copia del «Manifiesto de la Joven Europa» del romántico italiano Mazzini. El libro donde expresó sus ideas lo tituló *Dogma socialista* (1846)[114], donde se percibe las diferentes influencias que hemos señalado. Su idea central es la creencia en el progreso continuo. Y el progreso para él es civilizarse siguiendo el modelo de Europa, sobre todo de Francia. Cuando la América hispana se haya puesto a la altura de Europa, entonces brillarán en ella los tres ideales de *fraternidad*, *igualdad* y *libertad*, presentes en los textos de Saint-Simon y Mazzini. Echevarría es partidario de rechazar totalmente la herencia de España y conseguir para Argentina, tras rechazar el unitarismo-federalismo, la unión y fraternidad de todos los argentinos.

---

[112] Ibídem, p. 297.

[113] Sobre la vida y obras de Esteban Echeverría y de Juan María Gutiérrez, cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 298-304.

[114] Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915. Cfr. *Obras Completas*, en 15 vols., editadas por Juan María Gutiérrez.

Tras la aparición de la obra de Echevarría, el consejero cultural de Rosas, Pedro de Angelis escribió una nota crítica sobre la misma en el *Archivo Americano* del 29 de enero de 1847, en la que tacha el escrito de «rimbombante» y le echa en cara al autor la alianza de su grupo con Francia e Inglaterra en contra de la Argentina. Los llama De Angelis «egoístas y orgullosos», «club de revoltosos», «inquietos, presumidos, holgazanes, y muy aficionados a la literatura romántica»[115]. A Echevarría no le gustó estas críticas tan negativas, y respondió con dos cartas públicas, que más adelante fueron editadas en folleto[116]. En ellas apenas se dan argumentos, sino que se trata de una serie de insultos y descalificaciones, y sigue justificando la adhesión del grupo a la intervención bélica de Francia.

Echevarría además de sus actividades políticas estuvo vinculado a la Universidad, perteneciendo a partir de 1849 al Consejo de la Universidad de Montevideo, donde fallecería en 1851. Siguiendo a Caturelli en el juicio global sobre la significación de Echevarría y el conjunto del grupo, habría que decir que «tanto en la doctrina como en la acción, el grupo de la Asociación de Mayo contradecía de hecho el sentido general del romanticismo que exalta lo nacional y los valores tradicionales; pretendía, contradictoriamente, inventar una nueva "tradición" que comenzaba tan sólo treinta años antes, en 1810, rompiendo con tres siglos de historia inmediata y, mediatamente, muchos más»[117].

b) Bartolomé Mitre (1821-1906) perteneció también, aunque más joven, a este grupo de románticos y sansimonianos argentinos, siendo la culminación historicista de esta corriente y el historiador de la misma. «Su historicismo, según F. Larroyo, lo lleva a lanzar una interpretación filosófica de la historia argentina. Los dos momentos culminantes de la formación del país, tienen en él a su más notable intérprete. Así Belgrano y San Martín, en la literatura de Mitre, son las figuras centrales de la historia argentina»[118]. Consideraba de gran importancia la influencia del medio geográfico en las conductas humanas, de modo que siempre estudia al ser humano en su entorno ambiental. Ahora bien, ese entorno ambiental era superado en cierta medida por los héroes, que se muestran con sus acciones de representar la vida y la historia de sus pueblos, superando el poder de las colectividades, imprimiéndoles su orientación y sello personales.

---

[115] Cfr. Caturelli, A., *o.c.*, pp. 300-301.
[116] *Cartas a Pedro de Angelis*, Montevideo, Imprenta de El 18 de julio, 1847.
[117] *O.c.*, p. 302.
[118] *O.c.*, p. 95.

c) Vicente Fidel López (1815-1903), en su orientación romántica de recuperar el pasado argentino, también se dedicó a la investigación histórica, uno de cuyos frutos fue su extensa obra *Historia de la República Argentina* (1883-1893). Pero su orientación historiográfica es muy diferente a la de Mitre. Mientras que éste concebía la historia como una ciencia estricta, al estilo de Fustel de Coulanges y Taine, V.F. López se orientaba más hacia una historia entendida como arte, o mejor, como filosofía, en la línea de los grandes filósofos de la historia[119].

2.1. Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y el Romanticismo ilustrado argentino[120]

Juan Bautista Alberdi nació en Tucumán, en 1810, y empezó sus estudios en Buenos Aires, en el Colegio de Ciencias Morales, estudios que no concluyó. Siguió después un curso de filosofía con Diego Alcorta, en la Universidad. Pero fue en Córdoba donde se graduó en Derecho en 1834. Vuelto a Buenos Aires, se unió al grupo de jóvenes que asistieron a la consolidación del dictador Rosas, y que más adelante fundaron la *Asociación de Mayo* y el *Salón literario*.

Caturelli recoge el conjunto del pensamiento de Alberdi bajo el apelativo de *historicismo liberal*, y advierte que «un autor como Alberdi, tan tornadizo y cambiante en las acciones concretas, requiere un método rigurosamente cronológico que esté, al mismo tiempo, totalmente adherido a las fuentes»[121] Y con ese método cronológico, Caturelli señala en el recorrido de su pensamiento hasta cinco etapas. La primera corresponde a su época juvenil, el momento de su pertenencia *al Salón literario*, en cuyo arranque fue uno de los que pronunciaron un discurso de inauguración (23 de junio de 1837). Influido por el

---

[119] Para más datos sobre este autor, cfr. Caturelli, *o.c.*, pp. 305-308.

[120] Cfr. Canal-Feijóo, Bernardo, *Alberdi. La proyección sistemática del espíritu de mayo*, Buenos Aires, Losada, 196; Sasso, Javier, La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia, Caracas, Monte Avila, 1997, cap. 2.º: «El programa filosófico de Alberdi: texto, contexto y devenir»; Ossandon Buljevic, Carlos A., «La concepción de una filosofía americana en Alberdi», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 349 (1979), 128-142; Fornet-Betancourt, Raúl, «Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1985), 317-333; Iturrieta, A., y García Román, Eva, *Juan Bautista Alberdi (Páginas escogidas)*, Madrid, Edic. de Cultura Hispánica, 1988; Grondona, Mariano, *Los pensadores de la libertad*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1986, cap. VII; Caturelli, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, Univ. El Salvador, 2001, cap. XV, pp. 295-330; Oliver, Juan Pablo, *El verdadero Alberdi*, Buenos Aires, Dictio, 1977.

[121] Ibídem, p. 308.

historicismo romántico, defiende en ese discurso que la historia «ha tenido y debido tener un desenvolvimiento fatal y necesario», que camina hacia «su perfección indefinida». Todas las etapas de ese desenvolvimiento histórico, entre las que ocupa un lugar importante la independencia americana, son fruto del mundo universal.

Estas ideas iniciales las explicita en su tesis doctoral en derecho, escrita ese mismo año, y titulada *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1837)[122], en donde se sitúa en la órbita de admiración del racionalismo cartesiano y del pensamiento francés: Lerminier, Jouffroy, Leroux, Constant y Savigny, a los que hay que añadir Herder y Vivo. «Descartes, dice, batió y pulverizó la filosofía escolástica y peripatética, y aquí está su inmensa gloria: porque, en efecto, este triunfo es el del espíritu nuevo sobre la tradición»[123]. Se muestra totalmente admirador de Francia, la nación «que no duerme nunca», despreciando a España y su legado en América, puesto que se trata de una nación que está dormida en un silencio eterno. De ahí que piense que «aceptar la tradición española es una insensatez», puesto que «ha tenido siempre horror al pensamiento». A la vista de este modo de pensar sobre España, no extraña que diga que Francia es la civilización, la vanguardia de Europa, y hay que seguir sus pasos si queremos estar a la altura de la marcha de la humanidad.

Considera Alberdi que la América española ha tenido dos existencias diferentes: la colonial y la republicana, y «el día que dejamos de ser colonos, acabó nuestro parentesco con España; desde la República, somos hijos de la Francia»[124]. Incluso propone abandonar el idioma español, porque una emancipación completa abarca también la lingüística, teniendo una lengua propia, no la recibida por los colonizadores. Se trata, por tanto, de conjugar dos tendencias que no son fácilmente compatibles: construir una civilización propia y nacional, pero que esté a la altura del nivel vanguardístico de la historia, que está representado por Francia. Por tanto, esa «filosofía americana» que propugna Alberdi en el *Fragmento*, no puede ser autóctona sino copia de la filosofía francesa y europea.

Por ahí ve Alberdi que se halla el camino de la auténtica emancipación, cuya base política considera que está en la confederación argentina, siendo para él su líder y artífice, en este momento, el general Rosas. Así, llegar a decir que «El Sr. Rosas, considerado filosóficamente,

---

[122] Cfr. *Obras Completas*, vol. I, edic. de B. Canal Feijóo, Buenos Aires, Hachette, 1955.
[123] Tomo la cita de CATURELLI, A., p. 309.
[124] Fragmento, p. 81. Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 310.

no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo»[125]. Y este liderazgo político es el que, a su entender, ha hecho que Argentina esté más avanzada que el resto de las naciones de América del Sur. Alberdi esperaba que Rosas prestara atención a su libro y a sus alabanzas, pero el dictador no se dio por aludido.

El centro filosófico del *Fragmento* está constituido por sus teorías sobre el derecho, influencia directa, como señala Caturelli, del *Cours de droit naturel* de Jouffroy, discípulo de Cousin. Este núcleo filosófico-jurídico tiene tres partes: la teoría del derecho natural, la teoría del derecho positivo, y la teoría de la jurisprudencia[126]. Pero, desde el punto de vista de la filosofía, el interés de los *Fragmentos* está en que aquí «formula Alberdi por primera vez la exigencia o necesidad de elaborar una filosofía americana sobre la base y a partir del historicismo romántico europeo. Esto explica que entienda la filosofía, a un mismo tiempo, como ciencia de la razón universal que permanece siempre igual en sus principios fundamentales y también como ciencia de la razón histórica, esto es, de las manifestaciones en que se concretiza en forma diversa la razón eterna»[127]. Por tanto, no ve contradicción entre construir una filosofía nacional e inscribirla dentro del movimiento general de la historia, que en ese momento estaba protagonizada para él por Francia, sobre todo. Lo nacional no se contrapone a lo universal, sino que están mutuamente relacionados, de tal modo que, según él, «…ensanchar la razón universal, es crear la filosofía nacional y, por tanto, la emancipación nacional»[128]. Así, la propuesta de construir una filosofía nacional no está, pues, concebida por Alberdi como una alternativa a la filosofía universal, por lo que no entiende que haya que romper con la tradición filosófica europea, sino al contrario, conjugarla con ella.

La desilusión que le supone a Alberdi el poco caso que hace Rosas a su *Fragmento,* así como los acontecimientos políticos que se suceden, harán que Alberdi cambie sus planteamientos, iniciándose así su segunda época (1838-1842). Francia, la nación ejemplar para Alberdi, había declarado la guerra a los países del área del Plata, con lo que pensó que el gobierno de Rosas caería pronto. En vista de ello, Alberdi pasó a Montevideo, en ese momento en manos del enemigo, donde empezó a escribir contra Rosas y la Confederación y a favor de los franceses.

---

[125] Cita tomada de Caturelli, A., *o.c.*, pp. 311-312.
[126] Cfr. Ibídem, p. 313.
[127] Fornet-Betancourt, Raúl, «Juan Bautista Alberdi…», *o.c.*, p. 322.
[128] Cita tomada de Ibídem, p. 322.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Consideraba que no traicionaba con ello a su patria, puesto que consideraba ahora a Rosas como un «bandido», que merecía ser fusilado. Pero los franceses fueron derrotados en 1840, y los planes de Alberdi se vinieron abajo.

El año 1842, el Colegio de Humanidades le pide a Alberdi un plan filosófico, que titulará *Ideas para presidir la confección del Curso de filosofía Contemporánea,* escrito en Montevideo[129]. Lo escribe con urgencia, porque al año siguiente tiene que marcharse a Francia, ya que el sitio de Montevideo estaba a punto de comenzar. En este escrito los planteamientos de Alberdi sobre la *filosofía americana* van a cambiar notablemente, aunque sigue con ideas similares de fondo. En el escrito anterior, trataba de armonizar la filosofía universal con las filosofías particulares. En *Ideas*, la balanza se escora hacia las filosofías particulares. Parecería como si ahora Alberdi considerara necesario negar la existencia de una filosofía universal para que puedan darse filosofías particulares, y poder así elaborar una filosofía auténticamente americana. Fornet-Betancourt aporta un párrafo significativo de Alberdi para avalar esta idea: «No hay, pues, una filosofía universal porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía particular, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano»[130].

Pero no es que Alberdi niegue sin más la existencia de una filosofía universal. Considera que no puede haber soluciones atemporales, que valgan para todas las épocas y circunstancias. Esas serían las pretensiones de una *filosofía universal*. Pero, como observa Fornet-Betancourt, «no hace referencia a la filosofía en tanto ciencia de la razón y sus principios, sino que se refiere más bien a aquellos sistemas filosóficos que, por considerarse a sí mismos como la consumación de la filosofía, pretenden haber resuelto los problemas de la humanidad de una vez por todas, es decir, con validez obligatoria para todos los tiempos y pueblos»[131].

Así, pues, en este escrito Alberdi acentuaría más la relación que toda filosofía tiene que tener con su propio tiempo y cultura, viendo que toda filosofía lleva el sello de su época. Por eso, no puede admitir filosofías atemporales, que valgan para todos los tiempos. Y ese parece

---

129 Se publicó en sus *Escritos Póstumos*, vol. XV.
130 *Ideas…*, México, 1978, p. 6. Cita tomada de FORNET-BETANCOURT, R., *o.c.*, p. 323.
131 *O.c.*, p. 324.

ser el sentido de su negación de una *filosofía universal*. Esta interpretación la completa Fornet haciendo referencia a expresiones como *filosofía definitiva*, o *filosofía completa*, que utiliza Alberdi como sinónimo de *filosofía universal*[132]. Con estas expresiones, Alberdi pretendería «prevenir contra toda sistematización filosófica que pretenda presentarse como la solución perfecta y definitiva de las cuestiones de la humanidad»[133].

Interpretado de este modo, se advierte en Alberdi que, al profundizar en su perspectiva historicista, reduce a un mínimo lo que de común y universal pueda existir en la filosofía. «Universal, señala Fornet, es en filosofía sola y exclusivamente el principio de la razón como criterio absoluto para buscar la verdad y las soluciones de los problemas del género humano. O más brevemente: en filosofía es universal sólo el recurso a la razón»[134]. Lo que ya no será común es el modo de utilizar la razón y las metas que se proponga tal uso de la razón.

En este momento, Alberdi coloca la razón histórica en primer término, es la que encarna para él las posibilidades de una emancipación mental para Hispanoamérica, porque implica que cada comunidad nacional reflexione y ponga en práctica la razón por su cuenta y riesgo. Para ello, considera Fornet, se necesita asentar el concepto de *nacionalidad*, y es lo que hace Alberdi, entendiendo por nacionalidad «la condición fundamental de la posibilidad de que un pueblo o nación sea capaz de orientar la razón desde sí y hacia sus propias finalidades históricas»[135]. De ahí que *americana* será la filosofía que parte de y responde a las necesidades de la nacionalidad americana. Esto no significa defender una especie de *razón americana*, sino un modo específico, *americano*, de utilizar la razón.

Ahora bien, como señala acertadamente Fornet, el problema está ahora en señalar cómo entiende y define la realidad americana que, a su vez, determinará la filosofía americana. La independencia política de España no ha traído sin más las condiciones suficientes para hacer de las nuevas naciones americanas unos pueblos asentados en el camino seguro hacia el progreso. El reto está en acertar a construir ese camino, que haga de Hispanoamérica un continente civilizado y avanzado. En su diagnóstico, ya hemos visto que Alberdi cree totalmente necesario combatir la herencia colonial para orientarse en la dirección de Francia

---

132 Cfr. Ibídem, p. 324.
133 Ibídem, p. 324.
134 Ibídem, p. 325.
135 Ibídem, p. 325.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

y el resto de la Europa progresista. A la hora de orientar la filosofía americana imitando a Europa, entiende que América no tiene que imitar a los países del Norte de Europa, muy diversos a ella; pero le queda la vía de imitar a Francia, puesto que, además de haber más cercanía con ella por su latinidad, la filosofía francesa contiene «las mejores conquistas de la nórdica». En Francia distingue tres escuelas: la sensualista, la tradicionalista (que denomina «mística») y la «escuela de julio» (Leroux, Carnot, Lermenier)[136].

Alberdi considera que, si examinamos esos sistemas filosóficos, pueden ayudarnos a descubrir los rasgos que deben caracterizar la filosofía americana que él busca. Esto es, sus grandes problemas pueden ser aplicados a los problemas americanos. Como señala críticamente Caturelli, «no se trata entonces de extraer de nuestra tradición greco-romana-ibérica y de nuestro medio por ella fecundado, los rasgos de una filosofía "americana"; no. Se trata de "aplicar", de yuxtaponer a nuestro medio caracteres que, a mi criterio, no son ya ni siquiera propiamente europeos (desgajados también ellos de su fuente) ni tampoco americanos (yuxtapuestos a la intransferible originariedad): la de Alberdi sería una *filosofía "bastarda", ni europea ni americana*»[137].

Como puede verse, la postura de Caturelli es más dura y crítica que la de Fornet-Betancourt, más medida y comprensiva, aunque no por eso menos consciente de las limitaciones y contradicciones de la postura del filósofo argentino.

América necesita avanzar hacia el progreso y la civilización, tratando de solucionar los problemas más prioritarios que poseen los pueblos americanos, problemas que, según Alberdi, «son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano»[138].

Esto nos hace ver que, para Alberdi, la filosofía tiene que orientarse hacia los problemas de tipo histórico-social, considerando estos problemas como esenciales. Así lo expresa claramente: «…la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto»[139]. Ello implica, en segundo lugar, que la filosofía americana tiene que ser una filosofía realista y aplicada a los intereses concretos de los pueblos

---

136 Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 315.
137 Ibídem, p. 315. Las comillas y cursivas son del autor.
138 *Ideas*, *o.c.*, p. 12. Tomado de FORNET-BETANCOURT, R., p. 327.
139 *Ideas*, *o.c.*, p. 12.

americanos. Se trata, por tanto, de utilizar un proceder positivo, rechazando la abstracción metafísica. Además, en tercer lugar, la temática sobre la que tiene que versar esta filosofía americana ha de ser el derecho público, la política, la literatura, la moral, la religión y la historia americanas. Y todo esto, por último, tiene que tener como función contribuir al progreso y a la civilización de los pueblos de América. Este objetivo global se conseguirá contribuyendo a implantar y desarrollar los ideales del idealismo, puesto que Alberdi se adscribe a los principios del liberalismo.

Dijimos ya que Alberdi marchó en 1843 de Montevideo a Francia y a Italia. Pero una vez allí, desilusionado, quiso regresar a América. Son los años de su tercera época intelectual. Alberdi no podía regresar ni a Argentina ni a Uruguay, por lo que eligió Chile. En Santiago consiguió la reválida de su título de abogado, con un trabajo titulado *Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano*[140].

Al año siguiente se produce un nuevo conflicto bélico de Argentina no sólo con Francia sino también con Inglaterra. Alberdi vive con alegría esta situación, convencido de la caída de Rosas (escribe panfletos anónimos contra él) y de que en menos de seis meses estará otra vez en Buenos Aires. Pero de nuevo son derrotados los invasores y Rosas sigue en el poder. Alberdi vuelve de nuevo a cambiar de parecer sobre la situación política y el liderazgo de Rosas, afirmando sobre el dictador en un ensayo, *La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo*, que «no en vano se le llama desde hoy *hombre de América*»[141].

Rosas inició una política de conciliación, amnistiando a todos sus enemigos e invitando a Alberdi a regresar a Buenos Aires, pero Alberdi prefirió esta vez quedarse en Chile, hasta la caída de Rosas, en 1852. Es la cuarta época de Alberdi, momento en que escribe y publica su conocido libro *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina*[142]. Alberdi envió un ejemplar del libro, con una de presentación, al nuevo líder de Argentina, el general Urquiza, con objeto de influir con su libro en la orientación de la política a seguir en Argentina. Si Alberdi, como señala Caturelli[143], se mostraba en el *Fragmento preliminar* proteccionista en economía y antiliberal, apoyándose

---

[140] Publicado en sus *Obras Completas*, vol. II.

[141] *Obras Completas*, vol. III, pp. 219-242.

[142] Valparaíso, Imprenta de El Mercurio, 1852, edic. de Santos Tornero; una nueva edición en Buenos Aires, Edit. Plus Ultra, 1980.

[143] Cfr. *o.c.*, p. 317.

en Leroux, en las *Bases* es liberal y librecambista. La idea fundamental que está de fondo en el libro es la idea central de la Ilustración: la fe en el progreso indefinido. Considera que la ley fundamental de la historia es el mejoramiento indefinido de la especie humana, siendo la cabeza de lanza de ese progreso «las razas civilizadas de Europa». Y la Argentina está bien situada en esta marcha hacia el progreso, puesto que está «más próxima a Europa» y «recibió más presto el influjo de sus ideas progresistas»[144].

Por tanto, Alberdi considera que los pueblos de América son producto de la acción de Europa en América, representando la Europa establecida en América. De ahí que afirme que «en América todo lo que no es europeo es bárbaro»[145]. Aunque es consciente que lo que de europeo hay en América es de tercer orden. Superada la presencia de España, Francia es ahora la que ha ocupado su lugar de influencia; incluso, en esos últimos años comienza a ser considerada Inglaterra por encima de Francia. De ahí que vea con buenos ojos, y como cosa natural, la expansión de Francia e Inglaterra en América. Ante tal expansión, caben dos actitudes: oponerse, como lo hizo Argentina en las guerras de 1838 y 1845, o abrirse libremente a la expansión imperialista. Fiel a este modo de pensar, Alberdi considera equivocada la postura de México de no aceptar pacíficamente la anexión de sus amplios territorios por los Estados Unidos. Eso traerá, según él, la desgracia a México, por oponerse a esa «ley de expansión» de un país «de mejor sentido económico»[146]. La conclusión para Alberdi es que hay que dejarse invadir y civilizar por la «civilización vecina» para que seamos fecundados por sus evidentes beneficios.

Los pueblos de la América hispana tienen, pues, que abrirse a la nueva «civilización», a los nuevos valores económicos, puesto que la industria «conduce al bienestar y por la riqueza al orden, por el orden a la libertad: ejemplos de ello Inglaterra y los Estados Unidos»[147]. Llega a decir que la misma religiosidad y «moralidad religiosa» llegan por la industria. Entiende que el catolicismo es dogmático e intolerante, y que lo que más necesita el continente americano es la tolerancia protestante. El modelo de civilización en que está pensado ahora es el pueblo inglés, porque «el inglés es el más perfecto de los hombres»[148]. No hay

---

144 *Bases*, *o.c.*, p. 214. Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 317.
145 *Bases*, p. 33.
146 Ibídem, p. 17. Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 318.
147 Ibídem, p. 78.
148 Ibídem, p. 102.

que oponerse, por tanto, a su influencia y expansión, aunque «la guerra de la independencia nos ha dejado la manía ridícula y aciaga del heroísmo»[149].

Frente a esa postura, Alberdi entiende que hay que dejar entrar a los nuevos misioneros, que no son otros que los industriales, los progresistas «civilizadores», «los nuevos misioneros, que visan empresas desconocidas a los jesuitas del siglo XVIII»[150]. De ahí que defienda la necesidad de animar a inmigrantes europeos del norte a que traigan a la Argentina nuevos aires de civilización, y a blanquear la raza mestiza americana. Alberdi lanzará esta proclama inmigratoria, porque «gobernar es poblar». El problema es que los planes salieron al revés de lo que planeaba Alberdi, puesto que la mayoría de los inmigrantes llegados, los que se denominaron «hijos del barco»[151], fueron italianos y españoles.

Cuando escribe en 1852 las *Bases*, indica en carta a Félix Frías que está escribiendo un nuevo libro que titulará *Del gobierno de Sud-América*, donde dirá su «última palabra sobre la organización argentina»[152]. Tardará diez años todavía para afirmar que ya tiene lista la obra, pero quedó inédita hasta 1886, cuando fue editada por su hijo Manuel[153]. Comentando este libro, Caturelli afirma que «una vez más nos encontramos ante un nuevo cambio de Alberdi —quizá espectacular para un lector superficial— porque pasa del republicanismo al monarquismo»[154]. Estaríamos, pues, en la quinta etapa del pensamiento de Alberdi.

En *Bases* consideraba que la propuesta de una monarquía representativa para la América hispana, como defendieron San Martín y Belgrano, era ridícula e inapropiada. En cambio, en este nuevo libro considera la monarquía como el modelo más adecuado para los pueblos emancipados de la América española, basándose precisamente en Belgrano, San Martín, Bolívar y Sucre. Y señala que lo que le ha llevado a este cambio de postura es precisamente la experiencia de la realidad concreta. Entiende que hay que distinguir entre la política teórica y abstracta, propia de académicos, y la política y el gobierno concretos y aplicados a la realidad. Y esta realidad concreta es la que le lleva ahora a imponer

---

149 Ibídem, p. 254.

150 Ibídem, p. 104.

151 Cfr. sobre los inmigrantes europeos llegados en esta época a la Argentina, ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991.

152 Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 321.

153 *Escritos Póstumos*, vol. IV.

154 Ibídem, p. 321.

para los pueblos de la América hispana un régimen más autoritario, como es la monarquía representativa.

Ahora bien, a pesar de la diferencia tan grande de estos planteamientos, Caturelli observa que siguen manteniéndose en él las grandes ideas básicas que han vertebrado permanentemente su pensamiento, y «estas ideas son las de la marcha inexorable de la historia al modo iluminista y la identificación de la civilización con el progreso material y los valores útiles. Esta doble línea doctrinal que, en el fondo, es una sola, le sirve tanto para proponer la república como para sostener la monarquía. Idéntica línea doctrinal de fondo, posiciones opuestas en la conducta concreta»[155].

Alberdi defenderá en estos años de su vida la monarquía por resignación ante los hechos, porque piensa que la república «no es el gobierno capaz» para alcanzar el fin de la revolución[156]. Piensa ahora que la república sirvió adecuadamente en su momento para conseguir la independencia y expulsar a los europeos, pero ahora se necesita la monarquía para que Europa regrese a instalar el régimen centralizado y fuerte que ahora resulta necesario[157]. La conveniencia de la monarquía para América queda reforzada por el hecho de que «es el gobierno que prevalece en la Europa civilizada, con quien necesitamos vivir unidos para tener civilización»[158].

Pero no es la defensa de la monarquía el pensamiento político último de Alberdi, sino que todavía tenemos que asistir a un nuevo cambio en los últimos años de su vida. Antes de 1870 escribe *El crimen de la guerra*[159], como indica Caturelli, escrito «con ocasión del concurso abierto por la organización antimilitarista "Liga Internacional permanente de la paz" sobre el tema *Le crime de la Guerre dénoncé á l'Humanité*, en París»[160]. En su libro, Alberdi considera como modelo de paz y de progresismo a Inglaterra, «aunque, como dice Caturelli, doctrinariamente, su fuente sea Grocio a quien no siempre sigue fielmente o no siempre entiende»[161]. Además, atribuye a Grocio el origen del derecho internacional, ignorando completamente las aportaciones de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca.

---

155 Ibídem, p. 321.

156 *Del gobierno…*, *Escritos Póstumos*, vol. IV, p. 31. Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 322.

157 Cfr. Ibídem, p. 87.

158 Ibídem, p. 92.

159 *Escritos Póstumos*, vol. II. Editado también por José Nicolás Matienzo, Buenos Aires, Cultura Argentina, 1915.

160 *O.c.*, p. 324.

161 *O.c.*, p. 324.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

La idea de fondo de *El crimen de guerra* es la del progreso indefinido y necesario, y eso hará que vayan disminuyendo paulatinamente las guerras. Ese progreso es el que ha dado lugar a la independencia de América. Y en este proceso emancipador, el general San Martín, que en obras anteriores había recibido tan grandes alabanzas, es considerado ahora un sujeto despreciable, «San Martillo» lo denomina en una comedia titulada *Los gigantes de los Andes*[162].

Como reconoce Caturelli, este pacifismo de última hora de Alberdi no le impidió apoyar las guerras de Francia e Inglaterra contra países menos potentes, las colonias, porque consideraba, desde su historicismo romántico, que esas guerras eran consecuencia del poder expansivo de las potencias civilizadoras.

Un último libro, titulado *Peregrinación de Luz del Día o viaje y aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo* (1871)[163], está encaminado a realizar una crítica de la sociedad argentina, bajo la parábola del viaje de la Verdad al mundo, personificada por la Luz del Día, personaje que recibirá duros desengaños ante la experiencia de la realidad. En este libro se dedica Alberdi a caricaturizar y criticar a personajes de la política y de la cultura argentina, como D. Sarmiento (lo denomina Tartufo, personaje que todos detestan pero que todos imitan), Bartolomé Mitre (Basilio, cuya máquina favorita es la calumnia), Alsina (Gil Blas, que vive del engaño al pueblo)… Cansado de estos personajes, Luz busca a los viejos caballeros españoles para que pongan remedio a la situación: don Quijote y Sancho, el Cid y Don Pelayo. Don Quijote (Urquiza) recoge a los ciudadanos libres y funda con ellos el reino de la Quijotanía en la Patagonia[164]. Pero este proyecto tendrá un desastroso fin, acabando sus autores en prisión.

Ante estos fracasos, Luz del Día da una conferencia disertando sobre la libertad exterior (independencia) y la interior (autogobierno de los ingleses), cuestión central en Sudamérica. No ve otro camino para salir de la situación que crear el gobierno de la libertad, «entendida a la inglesa». El dilema aparece siempre claro: o América es exclusivamente latina, «y entonces esclava», o sajona, y entonces libre[165].

Como puede verse, nos indica Caturelli, las ideas básicas de Alberdi siguen siendo siempre las mismas: el progresismo ilustrado civilizatorio,

---

[162] *Escritos Póstumos*, vol. XII, pp. 482 y ss.

[163] Fue publicado en París, por Carlos Casavelle, 1871. Es el vol. VII, de sus *Obras Completas*. También fue editado en Buenos Aires, La Facultad, por Ricardo Rojas, en 1916.

[164] Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 326.

[165] Cfr. *Peregrinación de Luz del Día*, Buenos Aires, La Facultad, 1916, p. 268.

la adoración de Inglaterra, «patria de la libertad», de los Estados Unidos y de Europa nórdica; la denigración del patriotismo, y la detestación de los caudillos criollos. Al final, tras varios años de vivir en Argentina y participar en diversos cargos políticos, partió hacia Francia, donde morirá en 1884.

No cabe duda de que Alberdi tiene el mérito, en medio de todas las limitaciones que hemos ido viendo, de ser el primero en plantearse la identidad de lo americano y de advertir la necesidad de construir una auténtica *filosofía americana*. Pero también hemos visto que su solución está llena de ambigüedades. Si bien hay que atribuirle el mérito de saber plantear el problema y advertir su necesidad, la solución que dio resulta a todas luces equivocada. Equivocó, como señala R. Fornet-Betancourt, «la opción por civilización con la opción por europeizar la América del sur, es decir, por configurarla según ideales franceses e ingleses»[166].

2.2. La vida y la obra de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888)[167]

Sarmiento posee las mismas influencias y orientaciones que todo el grupo que estamos analizando, aunque expresadas de un modo personal. A pesar de que la obra por la que es más conocido es su novela *Facundo*, el conjunto de su obra abarca hasta 52 volúmenes. Como sus compañeros de generación, no sólo se dedicó a temas intelectuales sino que participó activamente en el campo político.

a) Datos biográficos

Domingo Faustino Sarmiento nació el 14 de febrero de 1811, en San Juan, en el seno de una numerosa familia, ya que fue uno de los quince hijos de José Clemente Sarmiento y Paula Albarracín. Por la falta de tranquilidad social en Argentina, se frustraron los deseos del joven Domingo de estudiar en Buenos Aires o en Córdoba, teniendo que ponerse a trabajar en un establecimiento comercial, pero se dedica a leer con avidez todo lo que llega a sus manos. Llamado a cumplir el

---

166 *O.c.*, p. 329.

167 Cfr. Galvani, Victoria (ed.), *Domingo Faustino Sarmiento*, Madrid, ICI, 1990; Lazo, Raimundo, «Ensayo preliminar e índice cronológico», a Sarmiento, D.F., *Facundo. Civilización o Barbarie*, México, Porrúa, 1998, pp. IX-XXXIX; Roig, Arturo Andrés, «La filosofía latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos fundacionales de Alberdi y Sarmiento», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, 313-328.

servicio militar, se niega públicamente a ello, y se incorpora a los unitarios, tomando parte en la lucha contra los caudillos federales. Hecho prisionero, estuvo a punto de ser fusilado, pero consiguió salvarse y volver al seno de su familia. Con el triunfo del caudillo Facundo Quiroga, Sarmiento tiene que marchar a Chile, al igual que otros unionistas.

En 1836 puede volver a su ciudad natal, San Juan, donde funda una sociedad literaria, filial de la *Asociación de mayo*, la sociedad que Esteban Echeverría había fundado en Buenos Aires, comenzando a partir de entonces a defender e imitar a los románticos franceses. Con el nuevo triunfo de los federales, en 1840 tiene que exilarse de nuevo en Chile. Es en estos años cuando sostiene duras polémicas con A. Bello, cuya mentalidad conservadora contrasta con el liberalismo de Sarmiento. A partir de 1843 ejerce como profesor en la Universidad de Chile, proponiendo reformas de la ortografía española. En defensa de sus enemigos políticos escribe su obra más conocida, *Civilización o Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*. La primera redacción la va publicando en sucesivas entregas en el periódico *El Progreso*, pero en seguida lo publicará como libro (1845).

En 1850 publica dos libros: *Argirópolis*, libro que fue criticado por Alberdi y otros intelectuales contrarios a sus tesis, y *Recuerdos de Provincia*, en el que presenta su autobiografía junto con una emotiva defensa de su trayectoria intelectual y política. Al año siguiente, se produce el pronunciamiento de Urquiza frente a Rosas. Aunque Sarmiento apoya a Urquiza, pronto se producen desavenencias entre ambos. Por eso, aunque el 1852 es derrotado definitivamente Rosas, Sarmiento se retira de nuevo a Chile, porque considera que Urquiza no es más un continuador de la política del dictador Rosas. Ese mismo año publica Sarmiento *Campaña en el Ejército Grande*, texto que supuso el inicio de su violenta polémica con Alberdi, quien le contestó con sus *Cartas Quillotanas*, respondidas a su vez por Sarmiento con las *Ciento y una*.

Urquiza será derrotado en 1862, y los partidarios de la unidad nacional, capitaneados por Mitre pueden volver a su patria, y Sarmiento ocupará por elección el cargo de gobernador de la provincia de San Juan, desarrollando en su tierra natal una política liberal y progresista con la lógica oposición de los conservadores. En 1865 fue nombrado embajador de la Argentina en los Estados Unidos, donde justificará la doctrina Monroe como algo inevitable contra el poder europeo, pero advirtiendo también en ella una gran ambigüedad de cara a las naciones iberoamericanas.

La carrera política de Sarmiento culminará en 1868, momento en que es elegido Presidente de Argentina, tomando posesión de su cargo

de la mano de Mitre. Al terminar su mandato, siguió vinculado a la política como senador por San Juan y otros cargos menores hasta casi el final de su vida, ocurrida en 1888[168]

b) *Facundo. Civilización o Barbarie*[169]

Nos vamos a centrar aquí en analizar su obra más importante, *Facundo*, y sus contenidos fundamentales, por la honda significación e impacto que tuvo en su entorno. El subtítulo de este libro, *Civilización o Barbarie*, lo tomó de una frase del embajador francés en Montevideo, Bouchet-Martigny, al achacar a los argentinos su «estúpido empecinamiento» al oponerse al ejército francés en su intento de ocupar Argentina, puesto que ello representaría un bien para todo el país. El embajador francés consideraba esa guerra como una lucha entre la Civilización y la Barbarie[170].

Sarmiento, partidario de este modo de ver las cosas, escribe la novela *Facundo* como una parábola de lo que, según él, está sucediendo en Hispanoamérica, y sobre todo en la Argentina. El nombre del protagonista no se corresponde con el personaje histórico al que podría referirse, Facundo Quiroga, pero el subtítulo, *Civilización o Barbarie*, representa puntualmente la tesis que Sarmiento quiere defender en su libro. Se trata de contraponer dos tipos de hombre y dos estilos de vida: el «hombre de ciudad», que piensa y viste en europeo, y el «hombre del campo», que viste de forma pueblerina y se mueve más por los instintos que por la razón. Se trata, por tanto, de contraponer la civilización europea y la barbarie indígena. La civilización y el pensamiento representan a la ciudad. La barbarie es del campo, de la pampa, inculta y sin someter. Pero no son aspectos abstractos, sino que ambos parámetros tienen su encarnación histórica en ese momento, puesto que Rosas es el representante de los pueblerinos e indígenas de la pampa, y Rivadavia es el prototipo de los que miran y quieren imitar a la Europa ilustrada y civilizada. Dentro de la misma novela, se dan dos personajes que simbolizan ambas posturas: Facundo, el instinto y la barbarie, frente a Paz, el pensamiento y la civilización.

Pero, además de estas contraposiciones, se da otra, que ya conocemos: España frente a la Europa ilustrada. Rosas y sus seguidores no

---

168 Para más datos sobre su vida, cfr. LAZO, Raimundo, «Ensayo preliminar» a SARMIENTO, Domingo F., *Facundo. Civilización o barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*, México, Porrúa, 1998 (10.ª ed.), pp. IX-XXXIX.

169 La edición primera es de 1845. Después se han hecho muchas ediciones de la obra: Buenos Aires, Edic. Culturales Argentinas, 1961; México, Porrúa, 1998 (10.ª).

170 Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 304.

sólo representan lo indígena, sino también el aferramiento a la tradición de España, «esa rezagada de la Europa». En cambio, la postura de Sarmiento y del resto de compañeros de generación se inclina a imitar la civilización francesa y europea, como modo de progreso y de que la Argentina alcance los valores de la modernidad, que son democracia, libertad y progreso. En su rechazo de lo español, como ya veíamos en Alberdi, se considera al idioma castellano como «barrera insuperable para la transmisión de las luces»[171]. Un ejemplo de los criterios valorativos de Sarmiento, con todo lo que tienen de ambiguos y contradictorios, es la referencia a la ciudad de Córdoba en la novela. La admira en lo que tiene de ciudad, puesto que para él la ciudad en cuanto tal es símbolo de civilización, pero la repudia en lo que tiene de tradicional y de católica.

En esta dialéctica entre civilización y barbarie, para Sarmiento la *civilización* supone el *progreso científico-técnico*, en el que Francia e Inglaterra dominan, y eso le sirve de argumento contundente para situarse de su lado en el conflicto con Argentina, y para defender la alianza con esas naciones, como así lo hacía el resto de compañeros de grupo. Como puede verse, las ideas de fondo de la novela de Sarmiento en nada difieren de las defendidas por Alberdi. Pero eso no quita que en otros muchos aspectos de la política argentina estuvieran en desacuerdo y mantuvieran en varios momentos de sus vidas serias diferencias.

2.3. La polémica entre Sarmiento y Alberdi

Se trata de dos personajes de ideas muy similares, pero de temperamentos muy diferentes, como los estudiosos de sus obras señalan. Como señala Poviña, «Sarmiento es la acción. Alberdi el pensamiento. Este fue un investigador más científico y más reflexivo. Aquél fue más genial e improvisado. Al dogmatismo impasible de Alberdi, se opone el apasionamiento desordenado de Sarmiento»[172]. Con estos rasgos tan distintos, no es de extrañar que tuvieran entre ellos diferencias respecto a la situación política y cultural de la Argentina de su tiempo.

Las diferencias entre ellos, como señala Graciela Mantaras[173], son de tipo ideológico, personal y de estilo. No vamos a repetir elementos

---

[171] Cfr. Caturelli, A., *o.c.*, p. 305.

[172] Cita tomada de Larroyo, F., *o.c.*, p. 95.

[173] Sigo aquí su excelente y sintético artículo sobre la polémica entre ambos autores: «La polémica entre Sarmiento y Alberdi (1852-53)», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1977, n.º 320-321, 428-445.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de la situación socio-política de la América del Sur de esa época, sino que entraremos directamente sobre los contenidos de la polémica. En realidad, como vamos a indicar, tuvieron enfrentamientos en diversos momentos de sus vidas, pero el principal de ellos se sitúa en los años 1852-53. Anteriormente, habían tenido diferencias al apoyar Alberdi, en 1844, la idea de un Congreso americano, que Sarmiento no consideraba conveniente. Volvió la polémica en 1847, al publicar Alberdi *La República Argentina a los 37 años de su Revolución*, donde se mostraba dialogante y contemporizador con Rosas. Y en años posteriores, también se dan momentos de disputa con otros de calma. Pero en 1852 la disputa fue especialmente virulenta, al escribir Sarmiento la *Campaña del Ejército Grande*, en contra de un Urquiza que le ha decepcionado y en contra de Alberdi[174]. Este responde con *Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina*, escritas en Quillota (de ahí que se denominen *Cartas Quillotanas*) en 1853. Sarmiento responderá con *Las Ciento y Una*, y Alberdi, a su vez, con *Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina*.

A la hora de preguntarnos las razones de estos desacuerdos, hemos de tener en cuenta de que ambos pensadores se adscriben a una ideología común, y, por tanto, tenían más elementos comunes que motivos de discrepancias. Los elementos que les distancian son tanto ideológicos como personales, «aunque, como señala G. Mantaras, creo que tienen mayor peso los últimos»[175]. Pero dentro de coincidir en los aspectos fundamentales del tronco teórico común al que pertenecen, tienen diferencias de matices en el modo de interpretarlos. G. Mantaras enumera los aspectos comunes de ese tronco ideológico común (la «burguesía decimonónica»), y en cada uno de ellos va indicando las diferencias entre ambos.

Los elementos comunes, la mayoría de los cuales ya hemos tenido ocasión de verlos con antelación, serían: «liberalismo político y económico; fe ilimitada en el progreso de la humanidad; vago romanticismo social; crítica de la herencia americana de España; europeísmo, tanto en la vertiente afrancesada como anglicista; admiración por los Estados Unidos; concepción de la literatura como milicia; reclamo de la urgencia de organizar institucionalmente al país; visión dicotómica de la realidad argentina; antirrosismo»[176].

---

[174] Cfr. Ibídem, 437-443, para ver los detalles concretos de la polémica, en los textos de los dos protagonistas.

[175] Ibídem, p. 431.

[176] Ibídem, p. 431.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

De todos estos elementos, vamos a fijarnos sólo en aquéllos que sean más significativos y donde las diferencias sean mayores. Los dos tienen fe ilimitada en el progreso, pero «Sarmiento fiará en la tarea de instrucción popular como motor de cambios y Alberdi descree de ella porque es mucho más perspicaz para atisbar los sustratos económicos y sociales condicionantes del cambio»[177]. Los dos son partidarios de la venida de inmigrantes europeos para colonizar las tierras desérticas. Alberdi afirma en las *Bases* «gobernar es poblar», despreciando el sustrato indígena, queriéndolo mezclar con los europeos. Sarmiento será en esto más extremo, defendiendo una política de exterminio de la población autóctona para sustituirla por los foráneos europeos del norte.

La visión dicotómica de la situación argentina está expresada, lo hemos visto, en Sarmiento con «civilización o barbarie», mientras que en Alberdi hay una visión más profunda, «situando el enfrentamiento Buenos Aires-Provincias, muy cerca de sus reales términos económicos —y digo muy cerca y no totalmente—, porque no se le hizo clara la conexión entre Buenos Aires y los imperios centrales, aunque sí vio lúcidamente la explotación colonial a que Buenos Aires sometía a las provincias»[178]. En la opción entre Rosas o Urquiza, ambos son contrarios a Rosas. En el caso de Sarmiento porque veía en él la encarnación de la *barbarie*, lo opuesto al progreso y a las luces, personificación del campo, un tirano que somete al país, mientras que Alberdi, además de esas razones, «porque en nombre de la Federación la niega (y Alberdi no era federal), porque perpetúa la nefasta tiranía de Buenos Aires (Puerto, Aduana, Tesoro público acaparados) sobre las provincias y las condena a la miseria, al aislamiento y al atraso. Es decir, Alberdi está más cerca de lo que hoy es una equilibrada valoración de Rosas»[179]. Alberdi es partidario de Urquiza, pero se separará de él cuando vea que no es más que otra versión de Rosas.

Ambos coinciden también en su difuso romanticismo social, pero «en Sarmiento se acentuará con los años al nivel de la declaración enfática y emocional, pero desaparecerá de su acción ácida y práctica. En Alberdi se irá borrando progresivamente a instancias de esa depuración intelectual que jalona la historia de su desarrollo espiritual, y uno de los momentos primeros será el desasosiego que le causan las noticias sobre la anarquía de las revoluciones de 1848»[180].

---

[177] Ibídem, p. 432.
[178] Ibídem, p. 432.
[179] Ibídem, p. 433.
[180] Ibídem, p. 433.

Ya hemos adelantado que, tras estas diferencias de contenido teórico, había razones de tipo personal, en la medida en que nos encontramos con dos personalidades muy diferentes. A Sarmiento se le pinta «impulsivo, desbordado, repentinista, ansioso, autoritario, adherido a la sobrevaloración personal, contradictorio»[181]. Este último rasgo, tan importante para ver en qué medida se da en él una escisión entre el mundo emocional y el de las ideas, ha sido enfatizado y estudiado por dos autores, Adolfo Prieto[182] y Noé Jitrik[183]. El primero atribuye esto a tendencias neuróticas de llamar la atención de los demás. Jitrik opina, por su parte, que Sarmiento optó, en la opción Buenos Aires-Interior, claramente por el interior, constituyendo una opción emocional que bloqueó todo análisis intelectual. Habría, pues, dos polémicas: la que se da entre Alberdi y Sarmiento, y la que se da dentro del propio Sarmiento, por su personalidad contradictoria.

A Alberdi se le considera «un modelo de mesura, equilibrio, ponderación. Mejor dotado para el estudio, la reflexión, el análisis. De intelecto más agudo y penetrante. Por lo mismo más cauto en la teorización, más cuidadoso en la expresión. Siempre atento a confrontar la validez de la teoría con el doble aspecto de la coherencia lógica y de la apoyatura en lo real»[184]. A esta cautela y contraste con la realidad atribuye G. Mantaras la evolución de su pensamiento, realizando un juicio mucho más benigno que el que veíamos realizaba A. Caturelli sobre Alberdi, atribuyendo tales cambios a su volubilidad y empeño de quedar bien con el poder. Mantaras señala textos en los que Alberdi reconoce su cambio de postura y presenta explicaciones del mismo. Sea cual sea el juicio que hagamos sobre Alberdi, Mantaras advierte que esta flexibilidad y capacidad de rectificación «es algo de lo que Sarmiento carece en absoluto»[185].

3. *El racionalismo laicista de Francisco Bilbao (1823-1865)*[186]

Francisco Bilbao nació en Chile, pero pasó varios años de su existencia en Argentina (1857-1865), años en los que precisamente escribió las obras más importantes de su producción: *La ley de la historia* (1858),

---

[181] Ibídem, p. 434.
[182] *Literatura autobiográfica argentina*, Buenos Aires, Ed. Jorge Alvarez, 1966.
[183] *Muerte y resurrección de Facundo*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1968.
[184] MANTARAS, G., *o.c.*, p. 435.
[185] Ibídem, p. 435.
[186] Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 363-365; JALIF, Clara A., «Francisco Bilbao: las marcas de la escritura», *Concordia*, 2001, n.º 39, 78-88.

los cuatro *Discursos masónicos* (1860), *La América en peligro* (1862) y *El Evangelio americano* (1864). Todos ellos fueron escritos y publicados en Buenos Aires. Más adelante fueron recogidos todos sus escritos y publicados en sus *Obras Completas*[187].

En sus teorías filosóficas, Bilbao parte de afirmar que podemos dudar de todo, excepto del ser. «El ser existe, todos estamos de acuerdo en creer en su existencia. Sin existencia tampoco podríamos dudar. Pensar, pues, equivale a creer. Creer a ser, siendo la existencia la base de todo pensamiento y de toda creencia»[188]. Como señala Caturelli, «este punto de partida lo distingue de Descartes porque no es concebible el hombre aislado pensando en sí mismo»[189]. Por tanto, al afirmar el ser nos abrimos al infinito, puesto que pensamos el infinito «por medio de la afirmación». Y me abro al infinito a pesar de que soy finito, mostrándose en las limitaciones del pensamiento la realidad de lo finito así como su libertad. Por otro lado, la relación que Bilbao ve entre lo infinito y lo finito es la *creación*, pero, como observa Caturelli, «advertimos que no se trata de la *creatio ex nihilo* la que, para Bilbao, es un absurdo porque "crear de la nada, significa aumentación (sic) del ser finito" (*La América en peligro*, II, p. 197)»[190].

En realidad, para Bilbao, la relación creadora entre Dios y el hombre se da en el pensamiento, puesto que «filosofía es el pensamiento de Dios pensado por el hombre»[191]. Se trata de una concepción panteísta de la realidad, que recuerda a Spinoza, en la que la vida existe en Dios, que la «expira» y luego vuelve a su origen por amor. Esto le hace afirmar a Bilbao que no existe más que una sola religión y una sola filosofía[192].

Pero lo que le dio popularidad a Bilbao fueron sus teorías sobre la realidad hispanoamericana, desde su tesis sobre el desarrollo de la historia. Apoyándose en las tesis ilustradas y románticas, sostenía también la fe en el continuo progreso y perfeccionamiento de la realidad[193]. Consideraba que las teorías de Vico, Bossuet, Herder, Hegel y Cousin eran falsas, puesto que para él sólo hay tres concepciones de la historia: la panteísta, la católica y la naturalista. Pero defendía que la Biblia

---

[187] La edición fue hecha por su hermano Manuel, Buenos Aires, 2 vols., 1866.

[188] «El ser y la reflexión», *Obras Completas*, vol. II, p. 124. Tomo el dato de CATURELLI, A., *o.c.*, p. 363.

[189] *O.c.*, p. 363.

[190] *O.c.*, p. 363.

[191] BILBAO, F., «El ser y la reflexión», *Obras Completas*, *o.c.*, p. 127.

[192] Cfr. Obras Completas, II, p. 123.

[193] Cfr. «La ley de la historia», *Obras Completas*, I, p. 137.

había perdido en la actualidad su credibilidad entre los hombres ilustrados. Así, el Evangelio «está enterrado», y la Iglesia Católica es «anticristiana»[194]. Se impone, por tanto, ocupar el vacío de la Iglesia Católica con otra Iglesia que posea el espíritu del Evangelio, y que, según Bilbao, estaría constituida por librepensadores poseedores de la palabra y de la democracia, y cuyo himno es la Marsellesa[195].

Desde estos planteamientos, no es extraño que Bilbao señale que de las dos soberanías que América experimentó con la presencia de los españoles, la soberanía temporal y espiritual, ésta está en el origen de sus males, ya que el verdadero Evangelio «no apareció en América en el tiempo de la Conquista»[196]. La Iglesia Católica tiene que ser sustituida por el credo masón, porque es para Bilbao el que más se acerca a la verdad. Así, frente al «despotismo dogmático» del catolicismo, hay que proponer la «libertad dogmática», porque la Revelación no existe y el Cristianismo no tiene nada de original, sólo es un plagio. La descomposición está, pues, invadiendo a la Iglesia, y sus funerales están al caer.

Así, pues, América está en peligro y sólo se podrá salvar si se le predica un nuevo «evangelio». Y está en peligro por la invasión napoleónica de México y por el Catolicismo, que es monárquico. Por eso también criticará a San Martín al querer «monarquizar» los pueblos de América[197]. Por el contrario, el régimen republicano está impregnado de «racionalismo». Por tanto, se enfrentan y oponen la Iglesia y el Estado, y hay que suprimir uno de los dos: «O la Iglesia o el Estado. Separación absoluta como medio temporal y práctico»[198]. Como el Catolicismo conduce a la dictadura, hay que hacerle frente. El remedio es «la soberanía de la razón emancipada»[199]. Propugna, por tanto, nuestro autor un «evangelio americano» que esté fundado en la palabra del hombre, y que proclame «la revelación de la soberanía del hombre»[200].

Esta visión peyorativa de lo católico le lleva, como es lógico, a menospreciar todo lo referente a la herencia española, como símbolo del atraso y de la superstición, y añorar y defender la tradición anglosajona, basada en el protestantismo y en una religión del éxito y de la racionalidad científico-técnica.

---

[194] *Obras Completas*, I, 195 y 202.

[195] Cfr. *o.c.*, I, p. 229.

[196] Cfr. *o.c.*, I, p. 72. Aquí se inspira Bilbao en el escritor francés QUINET, *El Cristianismo de la Revolución Francesa*, París, 1845.

[197] Cfr. «La América en peligro», *o.c.*, II, p. 88, nota 1.

[198] *O.c.*, II, p. 212.

[199] *O.c.*, II, p. 246.

[200] «El Evangelio americano», *o.c.*, II, p. 316.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

4.1.2.2. Un amplio abanico de corrientes y de influencias filosóficas

La emancipación política trajo también una mayor libertad de pensamiento, que supuso un mayor acceso a las publicaciones europeas, lo que se tradujo a su vez en una progresiva presencia entre los intelectuales hispanoamericanos de las principales escuelas y tendencias del viejo continente. Vamos a limitarnos aquí a exponer las escuelas y los autores más importantes de este momento, siguiendo a Francisco Larroyo[201].

a) La filosofía del sentido común de la Escuela Escocesa

La influencia de esta escuela ya la indicamos en A. Bello, aunque la originalidad de su pensamiento hiciera que sólo haya en él un mero aspecto de la influencia de esta escuela. Pero el pensador en quien esta influencia fue más central fue José Joaquín de Mora (1783-1864), nacido en España, pero afincado en Hispanoamérica durante bastantes años. Fue profesor de Lógica en Granada (España), pero por sus ideas liberales tuvo que abandonar España y refugiarse en Londres. Allí se unió a Blanco White en los esfuerzos por luchar a favor de la independencia de Hispanoamérica. Tras conseguirse ésta, fue invitado a Buenos Aires por el presidente Rivadabia, y continuó en Argentina su labor profesoral y de escritor, en la *Crónica científica y literaria*. Pero su estancia en Argentina fue más bien breve, puesto que al caer Rivadabia se trasladó a Chile, en 1828, invitado también por el gobierno de la República. En Santiago de Chile se dedicó a propagar sus ideas en *El Mercurio* de Chile. Tradujo al español la obra del inglés Pope, *Ensayo sobre el hombre*, y fundó el *Liceo de Chile*, con la ayuda del presidente Pinto. Para el *Liceo* escribió diferentes libros de texto sobre derecho, gramática latina, geografía, y otras materias.

Pero, al igual que en la Argentina, la caída de Pinto le supuso la expulsión del país (1831), recalando en Lima, donde continuó con sus labores pedagógicas y culturales. En Lima fundó el *Ateneo* y redactó su *Curso de Lógica* y *Etica según la Escuela de Edimburgo* (1832). La escuela de Edimburgo, también llamada Escuela escocesa, había sido fundada por Tomas Reid (1710-1796), profesor de la Universidad de Edimburgo, y se caracterizaba por apoyar su planteamiento filosófico en el sentido común, opuesto al empirismo reformador de David Hume, quien afirmaba que las categorías de causa, sustancia, etc., por escapar

[201] Cfr. *La filosofía iberoamericana*, *o.c.*, pp. 84 y ss.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

a la observación empírica, no tienen consistencia real sino que son fruto de los hábitos y costumbres de la conciencia humana, como fruto de la ley de asociación de acontecimientos. «La *Escuela escocesa* considera, primero, que hay un sentido común en el hombre que garantiza por la vía de la evidencia, las verdades teóricas y prácticas más fundamentales de la lógica, de la moral y de la religión, y, que, por lo tanto, supera todo escepticismo; segundo, también contra Hume, que el objeto inmediato del conocimiento no es la representación de la conciencia, sino la cosa externa misma (realismo natural)»[202].

El influjo de Tomas Reid y su *sentido común* (*common sense*) fue importante en muchos pensadores hispanoamericanos, empezando por Andrés Bello, pero fue sobre todo en José Joaquín de Mora en quien más directamente influyó su pensamiento. La estancia de Mora en Lima tampoco fue muy duradera, puesto que se trasladó a Bolivia, invitado por su Presidente, el general Santa Cruz, como su Secretario, cargo que ejerció durante tres años (1834-1837), al mismo tiempo que ejercía como profesor de la Universidad. Durante estos años escribió *Leyendas Españolas*. Su *Curso de Lógica y Etica según la Escuela de Edimburgo*, que había editado en Lima, tuvo una gran e inmediata aceptación en toda Hispanoamérica, reeditándose varias veces, una de ellas en La Paz. Pero no solamente tuvo éxito este libro, sino también otras de sus obras como *Curso de Derecho Romano*, y *Curso de Derecho Natural*. Las razones de tal aceptación eran la capacidad de Mora de presentar la filosofía escocesa con sencillez y concisión. Otro libro suyo también bien acogido fue *Tratado de Gramática Castellana*.

b) La ideología y el sensismo/sensualismo

La ideología se entendía como un modo de entender la filosofía como doctrina de las ideas, que según Bello se situaría en un ámbito intermedio entre la psicología y la lógica. Larroyo[203] señala que esta teoría tiene su origen en Destutt de Tracy. La ideología se aparta en un punto muy importante del sensualismo de Condillac. Influido por Main de Biran, creador del realismo volitivo, Destutt de Tracy afirma que la explicación de la conciencia del mundo externo reside en la combinación de un movimiento voluntario y una resistencia sensorial: «…es la facultad de querer, unida a la de movernos y a la de sentir, a lo que

---

[202] LARROYO, F., *o.c.*, pp. 84-85.
[203] Cfr. *o.c.*, p. 86.

debemos el conocimiento del mundo externo y la certidumbre de la realidad de nuestra existencia»[204].

Un discípulo de Destutt de Tracy, Pierre de Laromiguiere († 1837), se orienta también en la línea de la superación del sensualismo del s. XVIII, y acentúa, como Destutt, la actividad del alma en la captación del mundo, puesto que para él el alma es la fuente de los conceptos. Laromiguiere tuvo una gran influencia en Hispanoamérica, incluso en Brasil[205].

Entre los ideólogos hispanoamericanos, F. Larroyo y A. Caturelli destacan a Juan Crisóstomo Lafinur († 1824), rioplatense, y primer catedrático de ideología en Buenos Aires (Colegio de la Unión del Sur). Sus influencias filosóficas más importantes fueron Descartes, Condillac, Cabanis y Destutt de Tracy[206]. Otro ideólogo destacado fue Manuel Fernández de Agüero († 1848), español, fundador en la Universidad de Buenos Aires de la cátedra de *ideología*. Fue influido también por Condillac y Destutt de Tracy. Entre sus obras, destacamos *Principios de ideología elemental (abstractiva y oratoria*).

También hay que tener en cuenta en este apartado al mexicano José María Luis Mora (1794-1850), autor de varios libros, como *Catecismo político de la Federación Mexicana* (1831), *Obras sueltas* (1834), y *México y sus revoluciones* (1835). Como puede verse, le interesaba sobre todo reflexionar sobre la historia de México, tratando de descubrir la influencia en los acontecimientos sociales factores como las causas morales, los resortes del amor, de la felicidad pública, o los cálculos del interés individual[207]. Otro autor mexicano dentro de esta corriente fue Lucas Alamán (1792-1833), autor de libros como *Sobre el sistema de Copérnico*; *Acuerdos de los diputados de América para favorecer la Independencia* (1821*),* y *Disertaciones sobre historia de la república mexicana desde la conquista hasta la Independencia* (1844). Al igual que Luis Mora, su interés fue el análisis de la situación histórica de su país, pero con la idea de que el fondo último de los acontecimientos históricos quedará siempre oculto, puesto que «hay en la historia secretos que no es posible averiguar, y en que queda más campo a la maledicencia que a la verdad»[208].

F. Larroyo considera que la ideología tomó otra dirección en Hispanoamérica merced al escritor argentino Diego Alcorta († 1842)[209],

---

204 Cita tomada de ibídem, p. 86.

205 Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, cap. XIII, «La ideología. Decadencia de la filosofía», pp. 243 y ss.

206 Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 248 y ss.

207 Cfr. Ibídem, p. 86.

208 Ibídem, p. 86.

209 Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 255-258.

sensualista y admirador del francés Pedro Juan Cabanis. El sensualismo de Alcorta le llevaba a afirmar que el origen de las ideas se halla exclusivamente en hechos fisiológicos, como defiende en su *Curso*. El pensamiento sensualista de Condillac defendía que todos nuestros conocimientos y nuestra ideas provienen de nuestros sentidos, o mejor, de nuestras sensaciones. Siguiendo a Cabanis, Alcorta afirma que el pensamiento es un producto del cerebro, de modo semejante a como el hígado segrega la bilis. Por tanto, según Alcorta, «la palabra filosofía no puede determinar otra cosa que el estudio del *entendimiento humano* y sus procederes»[210].

El sensualismo, bajo la influencia de Condillac, defendido a veces de modo muy extremo, tuvo partidarios en América, según Larroyo, «muy al principio de siglo, sobre todo en Caracas, donde se reimprimió la *Lógica* de este pensador francés (Condillac), en 1812»[211]. Poco a poco, el sensualismo de Condillac se fue atemperando por influjo de otras teorías del conocimiento más complejas, como la señalada de Destutt de Tracy y sus discípulos.

c) Enciclopedismo y liberalismo

La influencia de la Enciclopedia francesa en los diversos países hispanoamericanos fue enorme aunque muy heterogénea. Ya lo hemos indicado de alguna manera al hablar de la generación de los libertadores. Pero, en realidad, estas influencias se mantuvieron durante mucho tiempo de modo difuso. Aparte que hablar de *enciclopedismo* supone hacer referencia a autores tan dispares en su forma de pensar como Rousseau, Holbach, o Diderot. El liberalismo, por otro lado, fue la ideología política que más adelante se impone durante la época positivista. Tanto el enciclopedismo como el liberalismo concuerdan en oponerse a las teorías escolásticas anteriores y en partir de una concepción optimista en las posibilidades de la razón humana.

Entre los más destacados intelectuales que se sitúan en esta línea hay que considerar a los ecuatorianos José Joaquín Olmedo (1780-1847) y Vicente Rocafuerte. Ambos profesaron un humanismo deísta, en la línea de Alejandro Pope, según Larroyo[212]. El primero tradujo precisamente la Primera Epístola del *Ensayo sobre el Hombre*, de Pope. También recibió influencias de Destutt de Tracy, como puede verse en su

---

210 Cita tomada de Ibídem, pp. 86-87.
211 Ibídem, p. 86.
212 Ibídem, p. 87.

obra *Principios de ideología elemental* (1824). Rocafuerte llegó a estar durante unos años en Londres, donde experimentó influencias de la filosofía inglesa y llevó a cabo una intensa labor editorial.

En Chile destacó Camilo Henríquez († 1825), muy influenciado por el enciclopedismo de Rousseau, cuyas ideas propagó con entusiasmo. Escribió dos obras, que tuvieron un amplio impacto, *Sermón* (1811), en conmemoración de la independencia de los Estados Unidos; y *Aurora* (1812).

El enciclopedismo se hizo presente en México a través de Ignacio Ramírez (1818-1879) y Melchor Ocampo (1814-1861). Las ideas enciclopedistas e ilustradas entraron en México muy pronto, en la segunda mitad del s. XVIII, influyendo directamente en el hecho de la independencia. «Con todo, dice F. Larroyo, se advierte su decisiva influencia a fines del primer tercio del siglo XIX con la actividad de las logias masónicas, en donde las ideas de la *Enciclopedia*, aunque de variados temas, de preferencia se aprovechan para fundamentar un *liberalismo político*, que tuvo como figuras centrales a Benito Juárez, Ignacio Ramírez, Melchor Ocampo, Santos Degollado…»[213]. Los autores más representativos, en lo teórico, fueron Ramírez y Ocampo, de tendencias y temperamento muy dispares, siendo el primero «negativista furibundo y enemigo de todas las instituciones», y el segundo, «creyente sincero y convencido de la grandeza de la humanidad»; el primero, «demoliéndolo todo con la risa de Voltaire», y el segundo, «afirmándolo todo con la fe de los girondinos»[214].

Por su parte, en Argentina, los pensadores más significativos fueron Vicente Fidel López (1815-1885) y Adolfo Alsina (1829-1877). Del primero ya hemos hecho referencia dentro del grupo de 1837. Fue autor de *Memoria sobre los resultados generales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad*, en donde expone su fe en el progreso y en la libertad del ser humano. Adolfo Alsina, en su libro, *Sistema de filosofía* (1850), pondera la importancia de la filosofía, y de las ideas en general, en la marcha de la historia, ya que «la reforma intelectual, que es misión del filósofo, trae consigo necesariamente la reforma material». Así, según ello, Descartes fue el promotor, sin él saberlo, de los cambios sociales y políticos que se produjeron en la Revolución francesa[215].

Y, por último, el liberalismo también tuvo seguidores en Bolivia, donde destacó Luis Quintín Villa, autor de *Lecciones de filosofía*

---

[213] Ibídem, pp. 87-88.
[214] Son juicios de R. Blanco Moheno, tomados de LARROYO, R., *o.c.*, p. 88.
[215] Cfr. LARROYO, F., *o.c.*, p. 88.

elemental (1889). Villa defendió un liberalismo moderado, partidario de respetar las ideas de Dios, el alma, la libertad y la ley moral, en la medida en que pensaba que el progreso no se mueve por cortes con el pasado, sino en connivencia con él.

d) Los continuadores de la Escolástica

La Escolástica, a pesar de los ataques que, como vimos, sufrió a partir de mitad del s. XVIII, no desapareció del todo, sino que tuvo seguidores importantes durante el primer tercio del s. XIX, experimentando, según Larroyo, dos etapas: la primera estuvo representada por Pedro Gual, José Ignacio Moreno y Vicente Solano, caracterizándose por una defensa rígida del tomismo frente a toda otra filosofía innovadora. La segunda etapa se caracterizó por la influencia del pensamiento renovador de Jaime Balmes († 1848). Cabe destacar, en esta segunda etapa, a Félix Reyes Ortiz (1828-1884), boliviano, Clemente de Jesús Munguía, mexicano, obispo de Michoacán, distinguido filósofo y apologeta.

F.R. Ortiz defendió la total compatibilidad entre filosofía y religión, puesto que no pueden oponerse las dos verdades. Sólo en la superficie puede haber oposición, pero no en lo profundo. En su apoyo citaba la conocida frase de Bacon: «Poca filosofía aleja de la religión: mucha filosofía conduce a ella»[216]. Pero el tomista más importante de esta época fue el mexicano Jesús Murguía, influido muy directamente por Balmes, aunque su pensamiento tiene elementos de gran originalidad. Los escritos de Murguía están orientados hacia la apologética y lo pedagógico. A pesar de que su orientación es escolástica, conoce la filosofía de su tiempo y utiliza sus conceptos, como puede comprobarse en su principal obra apologética, *Los Principios de la Iglesia Católica comparados con los de las Escuelas Racionalistas, en sus Relaciones con la Enseñanza y Educación Pública*, donde expone sus ideas sobre teología de la historia. Otra obra suya es *Del pensamiento y su enunciación, considerado en sí mismo, en sus relaciones y sus Leyes (La Psicología, la Ideología, la Gramática general, la Lógica, la Retórica, la Poética y la Crítica, llamadas a la unidad de sus principios por un nuevo método de exposición)*, donde se esfuerza por mostrar la unidad del saber filosófico. Esta preocupación por la unidad de los saberes filosóficos le llevó a centrarse en la antropología general, escribiendo *Estudios fundamentales sobre el hombre*, donde trata del ser humano en sí mismo, y en sus relaciones morales y religiosas. No cabe duda de

[216] Cfr. Ibídem, pp. 88-89.

que, como dice R. Larroyo, el obispo Murguía «constituye la mejor realización de la escolástica en el siglo XIX. Hombre de su época, de intensa vocación pedagógica, advierte que la concepción católica del mundo y de la vida puede mantenerse dentro de una circunstancia histórico-social, al precio de una renovación del pensamiento escolástico atenta a los nacientes modos de vida, atenta a los requerimientos de la época»[217].

e) El idealismo

El idealismo clásico alemán se fue conociendo con mucho retraso y de forma indirecta, algo similar a lo que ocurrió en España. No cabe duda de que esto tuvo el inconveniente de que los primeros contactos con los autores europeos idealistas estaban lastrados con muchas deformaciones. Los que cultivaron y defendieron esta corriente no eran filósofos profesionales, coincidiendo como rasgo común la mezcla de poesía y filosofía.

Merecen destacarse Alejandro Tapia (1827-1882), portorriqueño, Carlos Encina (1840-1882), argentino, y el ecuatoriano Numa Pompilio Llona (1832-1907). Tapia realiza una filosofía con influencia hegeliana y krausista, como se advierte en sus *Conferencias sobre Estética y Literatura*. Otra obra suya es *La Sataniada*, donde quiere mostrar que el infierno está ya en este mundo, en la medida en que están unidos el mundo y las regiones ideales e infinitas. El mundo trascendente, para Tapia, es el nuestro en idea. Encina trató de conciliar a Hegel con Spencer. Lo específico de Encina es que escribió sus obras filosóficas en verso. Y en Llona se advierte la influencia de Schopenhauer, como puede verse en *Cantos americanos*, *Clamores de Occidente* y *La Odisea del alma*. Aunque nacido en Quito, su vida intelectual se desarrolló en Lima.

f) La imaginería filosófica

Dentro de esta etiqueta sitúa Larroyo a quienes tratan de entender el mundo con ideas maniáticas y excéntricas, «producto de una incoercible tendencia hacia la ficción y la fábula»[218]. Este tipo de pensadores, continúa Larroyo, «busca revelaciones inauditas, creaciones de inusitado sensacionalismo. Estas “filosofías” son ya optimistas, ya pesimistas: color de esperanza, color de tristeza. En América suele darse dicho

---

[217] Ibídem, p. 90.
[218] LARROYO, Fco., *o.c.*, p. 91.

espécimen de "filósofo". A veces llega a tener innegable influencia en grupos sociales»[219]. El más destacado representante de esta tendencia, denominada «imaginería filosófica», fue el mexicano Juan Nepomuceno Adorno, autor de *La Armonía del Universo (Ensayo filosófico en busca de la verdad, la unidad y la felicidad)*.

g) El eclecticismo

Se denominó de este modo el intento del filósofo francés, Víctor Cousin, de superar las limitaciones de las diferentes escuelas filosóficas construyendo un sistema que recoja los aciertos de todas. Ese cuerpo de doctrina resultante se apoya en el espiritualismo e idealismo, y echa mano del método especulativo de la experiencia interna. Las influencias más significativas son de Platón, Kant, Scheling, Hegel, Main de Biran y Krause, apoyándose en los conceptos clave de *Idea* y *Razón*. Desde la experiencia interna, se asciende a la idea del Absoluto. Todo el sistema está configurado por tres ideas fundamentales: lo infinito (Dios), lo finito (el Mundo) y la relación entre ambas. Son partidarios de un cierto panenteísmo (todo está en Dios), con una fuerte insistencia en la actividad creadora del espíritu y de la libertad del hombre. Es por ello que entienden la historia como el desarrollo progresivo del espíritu, esto es, el desenvolvimiento de las ideas.

Esta filosofía tuvo una gran aceptación en Francia, siendo por entonces Víctor Cousin el filósofo de moda. Su influencia se extendió a España, de la mano de Tomás García Luna, autor de *Lecciones de Filosofía Ecléctica* (1842-45). En Hispanoamérica, la presencia del eclecticismo se hace visible en múltiples autores de modo secundario, aunque no parece que se diera ningún filósofo que basara su pensamiento directamente en las teorías de Víctor Cousin, excepto en el Brasil, donde tuvo varios seguidores: el padre Francisco Monte Alverne († 1854), y su discípulo Domingo Gonsalves Magalhaes († 1882), autor de *Hechos del Espíritu humano*.

Monte Alverne empezó moviéndose bajo la influencia de Locke, pero, tras advertir las insuficiencias de sus planteamientos, se introdujo en el eclecticismo de Cousin. Su síntesis personal comprendía las tesis de Kant sobre la razón pura, superando el innatismo cartesiano, y las de la Escuela Escocesa, junto con el sensualismo de Condillac.

Un tercer seguidor del eclecticismo, en Brasil, fue Eduardo Ferreira Franca (1857), autor de *Investigacoes de Psycología* (1854). Un autor

---

[219] Ibídem, p. 91.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

del eclecticismo francés que tuvo fuerte repercusión en Hispanoamérica fue Paul Janet (1823-1899), en cuya síntesis filosófica se oponía al materialismo y al mecanicismo biológico, tan defendidos por determinados positivistas, puesto que consideraba que la materia, desprovista de fuerza, es una pura abstracción. Fiel a su credo ecléctico, Janet consideraba que cualquier sistema filosófico sólo representa una parte de la verdad. El interés del pensamiento de Janet está en que aceptaba en su sistema filosófico, como señala Larroyo, algunos elementos del krausismo, tan influyente en Hispanoamérica desde mitad del siglo XIX, como vamos a ver en el capítulo siguiente. Como ocurrió en otros muchos autores, el krausismo le llega a Janet a través de los discípulos de Krause, Ahrens y Tiberghien.

h) La frenología

La influencia de las teorías empiristas y sensualistas durante todo el siglo XIX impulsaron el desarrollo de las ciencias naturales y la aplicación del método científico al campo de lo que se llamarán ciencias humanas o del *espíritu*. Uno de los capítulos más importantes de este intento de aplicación científica fue la Psicología, bajo la influencia del alemán Wundt y del norteamericano W. James. Se trataba de someter la racionalidad humana y todas las capacidades mentales a la metodología científica. Una de estas disciplinas que nacen en esta época es la *frenología*, nacida a principios del s. XIX de la mano de Francisco José Gall († 1828). Su teoría se orientaba hacia demostrar que el cerebro está estructurado en parcelas bien determinadas (27), cada una de las cuales estaría encargada de una específica actividad anímica. Se trataba, por tanto, de reducir la actividad mental al funcionamiento del cerebro. Las teorías de Gall fueron continuadas por Juan Gaspar Spurzheim († 1832).

Esta rama del saber comienza a hacerse presente en México hacia el año 1832, cuando aparece publicado un libro del español José Ramón Pacheco, *Exposición sumaria del sistema frenológico del Dr. Gall*. En España, la frenología alcanzó bastante aceptación. Uno de sus representantes, Mariano Cubí y Soler (1801-1875), autor de *La Frenología y sus glorias. Lecciones de Frenología*, fue uno de los artífices de la introducción de esta ciencia en Hispanoamérica, en la medida en que, tras unos años de estancia en Estados Unidos, recaló en La Habana y luego en México (1833). Sus folletos sobre frenología se extendieron por diferentes lugares de Hispanoamérica así como en los Estados Unidos. Pero esta influencia fue efímera, como la de la frenología, en general, puesto que sus teorías fueron muy pronto superadas por posteriores investigaciones científicas sobre el cerebro.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

5. A MODO DE CONCLUSION

Todo el s. XIX hispanoamericano es un laberinto de influencias de diferentes autores europeos. Las influencias se entrecruzan, siendo muy difícil construir un mapa completo y exacto de las mismas, en la medida en que están pendientes muchas investigaciones que den cuenta de los muchos autores que durante esta interesante centuria se dieron. Toda visión global tiene que ser necesariamente sintetizadora y, por ende, simplificadora. En este capítulo hemos intentado presentar y analizar lo que consideramos, con otros autores, representan las dos oleadas o épocas de la primera mitad de este siglo: la generación ilustrada y la posterior generación romántica, utilizando grandes generalizaciones para describirlas.

Es el momento de pasar a la segunda parte del siglo, dominado por el krausismo y por el positivismo, sobre todo por el positivismo, aunque no fue esta corriente filosófica ni una teoría homogénea, como vamos a ver, ni tampoco la única que se da en el continente hispanoamericano. Cada vez más se produce la evidencia tanto de la importancia del positivismo en esta segunda mitad del siglo, como la necesidad de ver este movimiento como una realidad mucho más compleja de lo que en un principio se había creído.

BIBLIOGRAFIA

AGOGLIA, R. M., «Juan León Mera, exponente típico del romanticismo ecuatoriano», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983), 279-282.

AGUDO FREYTES, R., *Andrés Bello maestro de América*, Caracas, Ministerio de Educación Nacional, 1981.

ALBERDI, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república argentina*, Valparaíso, Imprenta El Mercurio, 1852; Buenos Aires, Edic. Estrada, 1943; Buenos Aires, Edit. Plus Ultra, 1980.

ALBERDI, Juan Bautista, *Obras Completas*, Buenos Aires, Hachette, 1955, edic. de B. Canal Feijóo.

ALBERDI, Juan Bautista, *Escritos Póstumos*, Buenos Aires, Cultura Argentina, 1915 (ed. de José Nicolás Matienzo).

ALBERDI, Juan Bautista, *Peregrinación de Luz del Día*, Buenos Aires, La Facultad, 1916.

AMUNATEGUI, M. L., *Vida de Don Andrés Bello*, Santiago de Chile, 1882.

ARCINIEGAS, Germán, *El pensamiento vivo de Andrés Bello*, Losada, 1958 (2.ª ed.).

ARDAO, Arturo, *Andrés Bello, filósofo*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1986.

Assunçao, Fernando G., *Historia del Gaucho. El Gaucho: ser y quehacer*, Buenos Aires, Edit Claridad, 1999.
Barnola, R.P., *Estudios sobre Bello*, Caracas, Ministerio de Educación, 1969.
Barreda, Gabino, *La educación positiva en México*, México, Porrúa, 1978.
Bello, Andrés, *Antología de estudios y escritos*, Madrid, Edit. Nacional, 1976.
Bello, Andrés, *Conciencia intelectual de América*, Nueva York, Eliseo Torres, 1974 (edic. de Carlos Ripoll).
Bello, A., *Obras Completas*, Santiago de Chile, 1881, 15 vols. (dir. M.L. Amunátegui). Caracas, Ministerio de Educación, 1948.
Beorlegui, Carlos, «La filosofía de Andrés Bello, desde la óptica de J.D. García Bacca», Realidad (UCA, San Salvador), 2003.
Bilbao, Francisco, *Obras Completas*, Buenos Aires, 2 vols., 1866 (ed. de Manuel Bilbao).
Bohórquez Morán, Carmen, *Francisco de Miranda. Precursor de la independencia de América Latina*, Maracaibo/Caracas, Universidad de Zulia/Universidad Católica Andrés Bello, 1998.
Bolívar, Simón, *Discursos, proclamas y epistolario político*, Madrid, Edit. Nacional, 1981.
Bolívar, Simón, *Obras Completas*, La Habana, 1947.
Caldera, Rafael, *Andrés Bello*, Caracas, Instituto de Cultura y Bellas Artes, 1965 (4.ª ed.).
Calvo, Thomas, *Iberoamérica*. 1570-1910, Barcelona, Península, 1996.
Canal Feijóo, Bernardo, *Alberdi. La proyección sistemática del espíritu de mayo*, Buenos Aires, Losada, 1966.
Caponi, Orietta, «La democracia bolivariana desde una perspectiva gramsciana», *Cuadernos de Filosofía Política*, vol. 4 (2001), n.º 4, 23-36.
Caro, M.A., «Don Andrés Bello», en *Bello en Colombia*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1952.
Caturelli, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001.
Cazotte, Jacques, «Miranda. 1750-1816. Histoire d'un séducteur», *Concordia*, 2001, n.º 40, 82-90.
Colmenares, Germán, *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo, 1987.
Chust, Manuel (ed.), *Revoluciones y revolucionarios en el mundo hispánico*, Castellón, Universitat Jaume I, 2000.
Fornet-Betancourt, Raúl, «Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* XII (1985), 317-333.
Galvani, Victoria (Ed.), *Domingo Faustino Sarmiento*, Madrid, ICI, 1990.
Gaos, José, «Introducción» a Bello, A., Filosofía del entendimiento, México, FCE, 1948.
García Bacca, J.D., «Prólogo» a Bello, A., Filosofía del entendimiento, Caracas, Ministerio de Cultura, 1951.
García Bacca, J.D., «La filosofía del espíritu de Bello», en *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Caracas, Ministerio de Educación, vol. III, 1964.

GARCÍA BACCA, J.D., «Teoría filosófica del lenguaje en Bello y en la semiótica moderna», *Cultura Universitaria* (Caracas), 1950, n.º 19, 33-49.
GARCÍA BACCA, J.D., «Condillac-Berkeley y Bello», *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), 12v (1951), n.º 89, 218-223.
GARCÍA BACCA, J.D., «Unas palabras sobre el espiritualismo de Andrés Bello», *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), 12 (1951), n.º 85, pp. 122-126.
GARCÍA BACCA, J.D., «Estudios sobre la filosofía de A. Bello (Introducción a su filosofía y a la filosofía), *Episteme* (Caracas), 1961-1963, 41-170.
GARCÍA BACCA, J.D., *Antología del pensamiento filosófico en Venezuela*, Caracas, Ministerio de Educación, 1964, vol. III (dedicado íntegramente a A. Bello).
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Para una historia del pensamiento hispanoamericano del s. XIX», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 499-513.
GONZÁLEZ-STEPHAN, Beatriz, *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional (La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX)*, Madrid, Iberoamericana, 2002.
GRASES, Pedro, *Tiempo de Bello en Londres*, Caracas, Ministerio de Educación Nacional, 1962.
GRASES, Pedro (ed.), *España honra a don Andrés Bello*, Caracas, 1972.
GRONDONA, Mariano, *Los pensadores de la libertad*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1986, cap. VII.
HARVEY, Robert, *Los libertadores. La lucha por la independencia de América Latina (1810-1830*), Barcelona, RBA, 2002.
ITURRIETA, A. /GARCÍA ROMÁN, Eva, *Juan Bautista Alberdi (Páginas escogidas*), Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.
IZARD, Miquel, *Latinoamérica, s. XIX. Violencia, subdesarrollo y dependencia*, Madrid, Edit. Síntesis, 1990.
JALIF, Clara A., «Francisco Bilbao: las marcas de la escritura», *Concordia*, 2001, n.º 39, 78-88.
JÁUREGUI OLAZÁBAL, Ramón W., *Vida y Obra de Don Simón Rodríguez*, Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 2000.
JITRIK, Noé, *Muerte y resurrección de Facundo,* Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1968.
KRAUSE, Enrique, *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1985 (5.ª edición).
LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1989 (3.ª ed.).
LÁZARO MORA, F. A., *La presencia de Andrés Bello en la filosofía española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.
LAZO, Raimundo, «Ensayo preliminar e índice cronológico», en SARMIENTO, D.F., *Facundo. Civilización o Barbarie*, México, Porrúa, 1998, 10.ª edición (pp. IX-XXXIX).
LOPE BLANCH, Juan (ed.), *Homenaje a Bello*, México, UNAM, 1983.
MANTARAS, Graciela, «La polémica entre Sarmiento y Alberdi», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 320-321 (1977), 428-445.
MARTÍ, José, *Política de nuestra América*, México, Siglo XXI, 1982.
MARTÍNEZ DÍAZ, Nelson, *Simón Bolívar*, Madrid, Ediciones Arlanza, 2003.

Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.
Mora, José M.ª Luis, *Obras sueltas*, México, Porrúa, 1963.
Moreno Montes de Oca, Rafael, *El humanismo mexicano: líneas y tendencias*, México, UNAM, 1999.
Nicol, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961.
Oliver, Juan Pablo, *El verdadero Alberdi,* Buenos Aires, Dictio, 1977.
Ossandón Buljevic, Carlos A., «La concepción de una filosofía americana en Alberdi», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 349 (1979), 128-142.
Parra-Pérez, C., *Miranda et la Révolution Française*, Caracas, Ed. del Banco del Caribe, 1989.
Picón Salas, Mariano, «Bello y la historia», en «Introducción» al tomo XIX de las *Obras Completas* de Bello, Caracas, 1957.
Polanco Alcántara, Tomás, *Simón Bolívar. Ensayo de interpretación biográfica a través de sus documentos*, Barcelona, Ediciones Ge, C.A., 1994.
Prieto, Adolfo, *Literatura autobiográfica argentina,* Buenos Aires, Ed. Jorge Alvarez, 1966.
Quijada, Mónica/Bernand, Carmen/Schneider, Arnd, *Homogeneidad y Nación (Con un estudio de caso: Argentina, siglos xix y xx)*, Madrid, CSIC, 2000.
Rivara de Tuesta, M.ª Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Perú*, Tomo II, Lima, FCE, 2000.
Rivera de Ventosa, Enrique, «La filosofía en Hispanoamérica durante la época de la emancipación», en Heredia Soriano, A. (ed.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986, 175-193.
Roig, Arturo A., «La filosofía latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos fundacionales de Alberdi y Sarmiento», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, 313-328.
Roig, Arturo A. (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo xix*, Madrid, Trotta, 2000.
Roig, A.A., «Identidad cultural de un continente: Iberoamérica y la América Sajona. Desde la doctrina Monroe hasta la Guerra de Cuba», en Roig, A.A. (ed.), *o.c.*, pp. 19-39.
Rojas Mix, Miguel, *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991.
Rojas Osorio, Carlos, *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, México, Porrúa, 1997.
Rovira Gaspar, M.ª del Carmen, «La concepción de la filosofía en el liberalismo mexicano del s. xix. Una visión general», en Heredia Soriano, A. (ed.), *IX Seminario de Historia de la Filosofía Española e Hispanoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, 341-348.
Sánchez MacGregor, Joaquín, *Tiempo de Bolívar. Una filosofía de la historia latinoamericana*, México, Porrúa, 1998.
Sarmiento, Domingo F., *Facundo. Civilización o Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga*, 1845; Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961; México, Porrúa, 1998 (10.ª ed.).
Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de la historia*, Caracas, Monte Avila, 1997, cap. 2.º.

SOLER, Ricaute, *Idea y cuestión nacional latinoamericana*, México, Siglo XXI, 1980.

VV. AA., *Iberoamérica, una comunidad*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, 2 vols., VV.AA., *San Martín ante la historia*, Buenos Aires, Academia Argentina de la Historia, 2000.

VV.AA., *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, Santiago de Chile, Editora Nascimento, 1940.

ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (3.ª ed.), primera parte: «Emancipación política y emancipación mental».

ZEA, L., *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, 1943 (FCE, 1975).

ZEA, L., «Andrés Bello, americano universal», en Id., *Latinoamérica, un nuevo humanismo*, Tunja, Editorial Bolivariana Universal, 1982.

Capítulo 5

La segunda mitad del s. XIX. El krausismo y el positivismo

1. INTRODUCCION

Las abundantes investigaciones realizadas sobre la segunda mitad del s. XIX demuestran que la teoría filosófica dominante en Hispanoamérica va a ser el positivismo. Pero eso no significa que su presencia fuera tan dominante y absoluta que no se diera también la presencia de otras corrientes de pensamiento. La influencia del positivismo fue preponderante a partir de 1870, pero hasta esos años comparte la atención de los estudiosos con la corriente romántica y demás escuelas filosóficas que vimos en el capítulo anterior, además de con el krausismo, corriente que disputará en algunos momentos la hegemonía al positivismo y que, en cierta medida, posteriormente se fusionará con él.

En realidad, muchos rasgos del positivismo están ya avanzados y presentes en las filosofías de la primera mitad del siglo, como ya vimos en el capítulo anterior. Tal es el caso del sansimonismo, de la escuela escocesa del sentido común, la frenología, el utilitarismo, etc., corrientes preocupadas todas ellas, al menos en parte, por lo experimental, lo sensorial y lo positivo, dejando de lado las abstracciones metafísicas. De ahí que a la generación que hemos denominado «romántica», se le suele también denominar «pre-positivista», tanto porque sus planteamientos apuntan ya hacia el positivismo, como por el hecho de que varios de sus componentes se orientaron décadas después hacia el propio positivismo.

Pero está claro que, a partir de 1870, el positivismo se impuso en casi toda Hispanoamérica de una forma tan absoluta, que Leopoldo Zea, uno de los primeros y más importantes de esta corriente filosófica llega a de-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

cir que «después de la escolástica, ninguna corriente filosófica ha llegado a tener en Hispanoamérica la importancia que tuvo el positivismo»[1].

Posteriormente a la caída del escolasticismo, la influencia de las corrientes modernas de la filosofía europea se hicieron sentir con fuerza en los diferentes pueblos recién emancipados, pero ninguna alcanzó la presencia del positivismo. De alguna manera, observa L. Zea, estas corrientes filosóficas modernizadoras cumplieron en Hispanoamérica una función crítica y destructora del escolasticismo, mientras que el positivismo persiguió una misión más ambiciosa y positiva, en la medida en que pretendió ser «la filosofía que reemplazaría a la escolástica»[2].

A pesar de esa amplia y arrolladora influencia, ya hemos dicho que el positivismo no fue la única corriente de pensamiento que se dio en Latinoamérica en este período de tiempo que estamos estudiando, sino que siguen estando presentes, como en la primera mitad, las corrientes de pensamiento más significativas de Europa. Pero, además, en estas décadas tuvo una presencia muy significativa, aunque no del todo estudiada en profundidad, el krausismo, a partir sobre todo del krausismo español, como vamos a ver.

En función de todo esto, el orden que vamos a seguir en este capítulo comprende tres partes de desigual extensión. Comenzaremos haciendo referencia a la presencia del krausismo y su relación posterior con el positivismo. En segundo lugar, nos centraremos en estudiar la realidad del positivismo en todo Hispanoamérica, a partir de cada una de las naciones donde tuvo presencia significativa. Y terminaremos haciendo una breve presentación de otras corrientes de pensamiento diferentes del krausismo y del positivismo. Dentro de este apartado, daremos una especial relevancia a la persona y a la obra filosófica de José Martí, el filósofo cubano tan significativo en la segunda mitad siglo, auténtico adelantado de las ideas fundamentales que van a predominar en los inicios del siglo XX.

2. LA PRESENCIA DEL KRAUSISMO EN HISPANOAMERICA

2.1. **El Krausismo y la situación hispanoamericana de mitad de siglo**

Lo normal entre los estudiosos de la filosofía hispanoamericana de esta época ha sido situar el movimiento krausista como una escuela de pensamiento sin mucha influencia en el conjunto del panorama

---

[1] ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Airel, 1976 (4.ª ed.), p. 77.
[2] Ibídem, p. 78.

intelectual hispanoamericno, o bien diluirlo dentro del positivismo, sin acertar a ver las diferencias y relaciones entre ambos sistemas filosóficos. Pero cada vez se está investigando y conociendo mejor el movimiento krausista en el continente americano, así como su importancia y su relación con el positivismo. Con motivo del centenario de la muerte de Karl Christian Friedrich Krause, en 1981, se celebró en Madrid, por el Instituto Fe y Secularidad y la Fundación Friedrich Ebert, un simposio sobre El Krausismo y su influencia en América Latina[3], donde se presentaron diversas ponencias sobre el influjo de este movimiento en diferentes nacionalidades hispanoamericanas.

No vamos a detenernos en señalar quién fue Krause, ni tampoco su influjo en el ámbito español, a través de su estudioso e introductor, Julián Sanz del Río (1814-1869), y de sus seguidores los krausistas españoles, entre los que destacó Francisco Giner de los Ríos (1839-1915). Existen ya obras importantes sobre el krausismo español[4], por lo que no vamos a referirnos a él más que en la medida en que sea necesario en la presentación del influjo del krausismo en las naciones de la América española o portuguesa. Los trabajos sobre el krausismo en América Latina son todavía insuficientes, pero se está ya en una fase de incremento de estas investigaciones[5], con objeto de darle la importancia que el tema merece y establecer exactamente la relación que se dio entre el krausismo y el positivismo.

Uno de los tópicos que se ha manejado con frecuencia es que el krausismo llega a Hispanoamérica de la mano y a través del llamado krausismo español. Y eso no es del todo cierto, puesto que la influencia del

---

[3] Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1989.

[4] Cfr. López Morillas, J., *El krausismo español, México*, FCE, 1956; Díaz, Elías, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, EDICUSA, 1985; Jiménez García, A., *El Krausismo y la Institución Libre de Ensañanza*, Madrid, Cincel, 1985; Heredia Soriano, A., «El krausismo español (Estudio histórico-bibliográfico)», en VV.AA., *Cuatro ensayos de historia de España*, Madrid, EDICUSA, 1975, pp. 75-150; Abellán, J.L., *Historia crítica del pensamiento español,* Madrid, Espasa-Calpe, 1988, vol. 5/I, caps. IV, V y VI, pp. 108 y ss.

[5] Sobre el krausismo en América Latina, cfr. Rodríguez de Lecea, Teresa/Koniecki, Dieter (eds.), *El Krausismo y su influencia en América Latina, o.c.* En este libro se recoge una amplia gama de ponencias sobre la presencia del krausismo en América Laina, en general, y sobre la influencia del mismo en diversas naciones hispanoamericanas. Cfr. también Gómez-Martínez, J.L., «Pensamiento hispanoamericano: el caso del krausismo», en Heredia Soriano, A. (ed.), *Actas del II Seminario de Historia de Filosofía Española,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, 155-172; De Zan, Julio, «Krausismo y filosofía práctica en la Argentina», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983), 229-246; Caturelli, A., *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001, cap. XIX, «El Krausismo en la Argentina», pp. 407-422.

krausismo en los países de la América hispana tiene también, además del camino español, su vía específica. En ese sentido, se observan influencias claras del krausismo español en autores como Eugenio María de Hostos y José Martí, puesto que se formaron ambos en España, pero hay otros autores que experimentan la influencia de Krause bien sea a través de sus discípulos no españoles en una época anterior, o bien de modo distinto que por la vía española.

Como señala T. Rodríguez de Lecea, se daba antes de experimentarse la influencia del krausismo español una influencia directa, «sobre todo a través del libro de Ahrens, "Curso de Derecho Natural", que constituyó sin lugar a dudas el principal vehículo propagador de las ideas krausistas, tanto en Europa como en América»[6].

Cuando se estudia el krausismo ha de evitarse, al igual que ocurre con el positivismo, considerarlo como una escuela cerrada y homogénea, porque estuvo muy lejos de serlo. Cuando los investigadores españoles estudian esta corriente de pensamiento, no llegan tampoco a definirlo de modo claro, en la medida en que constituyó, tanto en España como en América, un amplio movimiento que pretendía, en líneas generales, la modernización de la sociedad. En ese sentido, se suele considerar que los aspectos por los que tuvo tanta influencia no son tanto por los contenidos teóricos del sistema filosófico de Krause, ni la interpretación de su discípulo español Sanz del Río, sino por los impulsos de modernización y de ilustración que supusieron para la sociedad española y posteriormente para la americana. Podríamos considerar que los rasgos fundamentales que justifican esa fuerte influencia y atractivo, podrían ser «un afán ético último, el fuerte arraigo de un individualismo que se siente autónomo, pero que reconoce sus deberes sociales respecto a los demás hombres y a la naturaleza; el arraigo, en fin, del pensamiento religioso como lo misterioso»[7]. Representaba, por tanto, este movimiento la instauración, con un siglo de retraso, de la ilustración europea y de los valores de la modernidad: la aceptación de la racionalidad filosófica, independiente de la razón teológica; la afirmación de la autonomía del individuo, pero entendido como parte también de la sociedad; una acentuación fuerte del talante ético, deducido de la emancipación de toda esclavitud y autoridad; y la búsqueda de una religiosidad conjugada correctamente con el uso de la razón: *fides quaerens intellectum* (fe que busca entender).

---

[6] «El krausismo y Latinoamérica», en Rodríguez de Lecea, T./Koniecki, D. (eds.), *o.c.*, 21-46; 22.

[7] Rodríguez de Lecea, T./Koniecki, D. (eds.), *o.c.*, «Prólogo», p. 6.

Esta significación específica del krausismo es la que permite ver los paralelismos claros entre su presencia e influencia en España y en América, en la medida en que su influencia llega en un momento crítico tanto para España como para Hispanoamérica, aunque los contextos sean diferentes. «El momento es crucial, indica T. Rodríguez de Lecea, tanto para los países latinoamericanos como para España, en su configuración como sociedades y Estados modernos. Pero sus situaciones son quizá dos polos de un mismo problema: el problema de la búsqueda de identidad que atañe tanto a unos como a otros, si bien las circunstancias sean tan diversas. Los llamados países americanos buscan un camino apropiado a sus peculiaridades de "países nuevos"; España que está a punto de perder los restos de su imperio colonial, necesita también recapacitar acerca de su propio papel en el conjunto de las naciones. El final de siglo, será desgarrador para ella en ese sentido; pero también, como veremos, el origen de una profunda renovación»[8].

Dejando de lado la situación histórica de la influencia del krausismo en España, vamos a adentrarnos en el krausismo americano. El momento y la razón de su impacto hay que comprenderlo en conexión con la situación de la sociedad hispanoamericana a mitad del s. XIX. Tras haber conseguido la independencia, los libertadores intentan implantar regímenes políticos y sociales similares a las naciones europeas más avanzadas. Pero ya vimos que en este proceso la mayoría del pueblo no participó, y en realidad lo que ocurrió fue un simple cambio de jefes: de los españoles a los criollos. Los que querían el cambio social junto con la independencia, se levantaron en armas, pero no consiguieron hacer cambiar unas estructuras económicas y sociales que no estaban dispuestas a perder su situación de privilegio.

Los empeños de la «generación romántica» por conseguir una emancipación cultural que completara la emancipación política, también constituyeron un fracaso, en la medida en que su empeño de transformar pacíficamente las estructuras sociales, no tuvo tampoco ningún éxito. Así, «para mediados del siglo XIX parece como si todo hubiese fracasado. En efecto, una vez conseguida la independencia, se desencadena por todos los países iberoamericanos, en forma más o menos violenta, una prolongada lucha civil. Era una lucha entre los partidarios de mantener el pasado y los que se llamaban progresistas y creían mirar al futuro; conservadores contra liberales; federales contra unitarios. En Argentina, Sarmiento lo presenta como la lucha entre la civilización y la barbarie. En Chile, Bilbao lo ve en términos del liberalismo contra el

---

[8] RODRÍGUEZ DE LECEA, T., «El Krausismo y Latinoamérica», *o.c.*, p. 23.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

catolicismo. En México, José María Luis Mora lo interpreta en términos de progreso contra retroceso»[9].

Ante esta sensación de fracaso, ya vimos cómo los diversos autores se dedican a un largo trabajo de autoanálisis, con objeto de hallar las causas de tal situación. Y cada uno presenta su análisis y sus recetas. Una gran mayoría atribuía el fracaso a la herencia española, y se lanzaron a encontrar la solución en el empeño de imitar a Francia y a Inglaterra. Vimos también que la etapa romántica se había asentado en un despotismo ilustrado, apoyado en «dictaduras conservadoras que fueron surgiendo ante el fracaso del idealismo liberal de las primeras décadas del gobierno independiente»[10]. Pero ante la falta de éxito de estas dictaduras, se llega, hacia la mitad del siglo XIX, «a una nueva fuerza liberal que combate el personalismo semifeudal de un Rosas en Argentina o de un Santa Ana en México. La caída de ambos, Rosas en 1852 y Santa Ana en 1855, inicia un período de triunfo liberal. Se promulgan nuevas constituciones: Argentina en 1853, México en 1857, Perú en 1860, Bolivia en 1861, Venezuela en 1864, Paraguay en 1870»[11].

Pero el tiempo no corría en vano, y este triunfo liberal trajo consigo «el análisis que por primera vez se hizo de la realidad iberoamericana»[12]. En el aspecto de la filosofía, ya vimos el empeño, iniciado por Alberdi, de plantearse los rasgos específicos y el modo de hacer una «filosofía americana», aunque el modelo desde el que se plantea es desde las naciones europeas más avanzadas. De esa forma, se menospreciaba lo nativo y se valoraba lo foráneo, con lo cual difícilmente se podía intentar un progreso y avance propio, basado en las propias circunstancias de lo americano.

Estos nuevos empeños de modernización no producen tampoco el fruto deseado, y eso se advierte con claridad para el último tercio del siglo. Sarmiento lo dice bien claro: «Avanzamos ciertamente; pero para el mundo civilizado que marcha, nos quedamos atrás». De nuevo se volvía a caer en los mismos errores. «Ahora, como entonces, se creyó que la causa era la falta de preparación del pueblo. Medio siglo antes se intentaron dictaduras basadas en un despotismo ilustrado que enseñaría al pueblo a ser libre. Hoy no eran ya los principios de libertad que pregonaban los derechos humanos los que sea deseaba que aprendiera, sino los deberes cívicos y la función que el trabajo desempeñaba en la

---

[9] GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «El krausismo e Iberoamérica», en RODRÍGUEZ DE LECEA, T./KONIECKI, D. (eds.), *o.c.*, pp. 47-82; 50.

[10] Ibídem, p. 51.

[11] Ibídem, p. 51.

[12] Ibídem, p. 51.

sociedad anglosajona del norte. En nombre del orden que había de proporcionar progreso, se justificarán dictaduras cada vez más intransigentes. Lo que antes se imponía en nombre de la libertad, en el último tercio del siglo XIX se impone bajo los principios de orden y progreso»[13].

Esta es la función que realizó el positivismo como apoyo intelectual de los nuevos intereses de poder representados por una burguesía moderna y capitalista, como tendremos ocasión de ver en su momento. A lo largo de todo el siglo XIX se produce, por tanto, un desfase y distanciamiento entre los ideales de una minoría culta, que quiere implantar en sus países el modo de vida de las naciones avanzadas del mundo, y la situación real de la mayoría del pueblo iberoamericano. Y en este contexto es donde hay que situar y comprender la influencia que las diversas corrientes filosóficas europeas tuvieron en Hispanoamérica, entre ellas el krausismo. En opinión de Gómez-Martínez, «los iberoamericanos encontraban en tales ideas europeas una formulación epistemológica de algo que ellos ya sentían y que en cierto modo respondía al carácter mestizo de su propia cultura»[14]. De modo que no se trataba de una copia pasiva de ideas foráneas, sino de un intento de acomodarlas creativamente a sus propias circunstancias. Vamos a ver en qué medida esto es así en el caso del krausismo.

2.2. **Los inicios del krausismo en Hispanoamérica**

Gómez-Martínez nos hace ver que la influencia de un movimiento filosófico europeo se producía por dos caminos: a través de viajes de algunos estudiosos que se asentaban en Europa, o bien por medio de los centros universitarios, «numerosos pero empobrecidos». Señala también que en el primer caso se ve esta influencia en los escritos de los autores influidos, mientras que en el segundo caso la presencia suele ser más difusa pero más amplia. El influjo krausista parece que siguió este segundo camino, y por ello resulta más difícil de advertir. Y es esto lo que ha impedido que se diera la importancia correspondiente a la influencia krausista, desdibujada ante el fuerte y más hegemónico impacto del positivismo.

Las Universidades iberoamericanas durante el s. XIX habían experimentado algunos cambios respecto a las Universidades de la época colonial, sobre las que tuvimos ocasión de detenernos en el capítulo 3.º

---

[13] Ibídem, pp. 52-53.
[14] Ibídem, p. 54.

Las mejores Universidades del momento contaban con tres facultades: Derecho, Teología y Medicina. La de Teología, como puede comprenderse, decayó rápidamente tras la emancipación, sirviendo de refugio de un escolasticismo ya superado, aunque aún batallador, como hemos visto y tendremos ocasión de ver en este período. «La facultad de Medicina sólo adquiere prestigio a partir del último tercio del siglo XIX y entonces sí que se convierte en inspiradora de las nuevas ideas positivistas»[15]. Por tanto, la facultad donde se daba la mayor fuerza ideológica era la de Derecho. «Sus estudios son los más prestigiosos y de sus aulas salen los dirigentes intelectuales de los países iberoamericanos»[16].

Esta situación nos hace ver que, al no existir una facultad de filosofía que diera una titulación autónoma de filosofía, las teorías filosóficas entran y se difunden a través de los estudios de derecho, y como indica Vázquez Machicado, «es por ese camino por el cual hay que ir buscando las fuentes filosóficas en que se inspiraban y fundamentaban esas ideas jurídicas, o sea, que la investigación de las ideas filosóficas, y en general culturales, hay que buscarlas por la ruta de los cursos profesados en nuestras facultades de leyes»[17]. Por tanto, la forma de seguir la pista de la entrada y mantenimiento de la influencia krausista consiste en estudiar la llegada de libros y autores krausistas sobre todo en el ámbito de la Filosofía del Derecho.

«En la actualidad, nos señala Gómez-Martínez, contamos ya con algunos estudios que de forma escueta se aproximan a la primera etapa de la investigación. Me refiero aquí entre otros a los trabajos de Núñez sobre el krausismo en el Perú, Francovich y Vázquez Machicado en Bolivia, Zea en México, Ardao en Uruguay y, sobre todo, a la excelente aportación de Roig al estudio del krausismo en la Argentina. Lo que todavía no se ha hecho es el cotejo detenido de los textos, el análisis de las modificaciones; no se han estudiado tampoco las vivencias que motivaban las adaptaciones ni los objetivos que se pretendían alcanzar con ellas. Es decir, no se ha estudiado la dimensión iberoamericana del pensamiento krausista»[18].

Es importante que se vayan completando las investigaciones sobre autores concretos o sobre las diferentes naciones hispanoamericanas

---

[15] Ibídem, p. 55.

[16] Ibídem, p. 55.

[17] VÁZQUEZ MACHICADO, Humberto*, Krause y la filosofía del derecho en Bolivia. Facetas del intelecto boliviano*, Oruro, Editorial Universitaria, 1958, pp. 193-210. Cita tomada de GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, p. 55.

[18] *O.c.*, p. 55. El libro del simposio de Madrid, ya citado, editado por RODRÍGUEZ DE LECEA, T. y KONIECKI, D., viene a colmar también algunas lagunas y a mostrar también caminos de investigación futura.

para que sobre esos estudios monográficos se pueda construir más acertadamente una visión global de la situación, que por ahora sólo puede hacerse a medias. De momento, sólo podemos presentar una visión muy esquemática de la influencia krausista en los diferentes pueblos hispanomericanos.

En opinión de Gómez-Martínez, «parece ser que las obras krausistas llegan primero a los países andinos (Perú), ya en la década de los cuarenta, y que su influencia se prolonga en algunos casos hasta la segunda o tercera década del siglo XX. Sin embargo, no se puede hablar de un krausismo iberoamericano ni siquiera de un período krausista como sucede en España»[19].

Como indica Caturelli, del filósofo alemán Krause hay dos obras que tuvieron especial impacto en el ámbito hispanoamericano: *El ideal de la humanidad*, publicada en 1811 en Dresde (y traducida después al castellano por Julián Sanz del Río, en 1860), y *Lecciones sobre el sistema de la filosofía*, publicada en 1828, en Göttingen. Su segunda edición se publicó en 1869, dividida en dos volúmenes, *Analítica y Sintética*. La traducción que Sanz del Río hizo de esta obra (1860, con comentarios), sólo contiene la *Analítica*[20].

La influencia del krausismo en Hispanoamérica se produjo por dos caminos en esta primera fase. El primero se da a través de la obra de Ahrens, discípulo alemán de Krause, *Curso de derecho natural*. Enrique Ahrens (1808-1874) escribió dos obras importantes, que tuvieron una honda y rápida repercusión en la América hispana: una primera, fruto de un curso dictado en París por invitación de Víctor Cousin, *Cours de Philosophie* (París, 1834), y la segunda, *Cours de droit naturel, ou de philosophie du droit* (París, 1838-40). La traducción de este *Curso de derecho natural* es de D. Ruperto Navarro Zamorano, aparecida en Madrid, en 1841. Nos indica Caturelli que «si bien Ahrens acentúa el aspecto panteísta de su maestro, su conocido *Curso de derecho natural* es equilibrado, serio y sin el extraño lenguaje de Krause y de su discípulo español Sanz del Río»[21].

---

[19] Ibídem, p. 56.

[20] Cfr. para todos estos datos: CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 407-409. Nos dice también CATURELLI que sólo se tradujo al castellano las más populares de las obras de Krause: *El ideal de la humanidad*, con introducción y notas de Julián Sanz del Río, Madrid, 1860 y 1904; *Sistema de la filosofía. I. Análisis*, Madrid, 1860 y 1871; *Compendio de Estética*, Sevilla, 1874, reproducida y aumentada en Teoría de la Música, Madrid, 1883 (trad. de Fco. Giner de los Ríos); y *Concepto y división de la Ciencia Matemática. La Ciencia de la forma*, Madrid, 1876.

[21] CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 408-409. La verdad es que resulta extraño que Caturelli denomine el sistema de Krause como «panteísta» cuando unos párrafos más arriba ha distinguido claramente entre «panteísmo» y el «panenteísmo» de Krause.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Un segundo discípulo de Krause, que tuvo también una gran influencia en Hispanoamérica, fue el belga Guillermo Tiberghien (1819-1901), también discípulo de Ahrens. Sus obras, que no tienen la calidad de Ahrens, fueron difundidas en España y la América española por Francisco Giner de los Ríos, destacando su *Introducción a la filosofía y preparación a la metafísica*[22]. En esta primera vía de influencia, a través de los discípulos no españoles de Krause, puede apreciarse que no interesaba tanto la línea filosófica del krausismo sino su vertiente jurídica. «Incluso, nos recuerda Gómez-Martínez, se desconocía la obra filosófica de Ahrens, su *Cours de Philosophie* (1836-1839), a pesar del entusiasmo con que se acogió la obra jurídica»[23].

El segundo camino de influencia, algo posterior, puesto que se inicia en los años setenta, es más complejo y difuso, puesto que se realiza a través del krausismo español. Así nos lo hace ver, en relación con Bolivia, Vázquez Machicado, al señalar que, desde 1880, «esta influencia krausista en las universidades bolivianas a través de los tratadistas españoles, mantúvose en todas las cátedras. Giner de los Ríos era consultado para las lecciones de filosofía del derecho, al igual que Adolfo Posada, quien a su vez lo era para los estudios sociológicos, cuando ellos se iniciaron, juntamente con Sales y Ferré»[24]. En definitiva, la conclusión que saca Gómez-Martínez es que «la obra de Krause, por tanto, fue desconocida en la primera etapa y en la segunda llegó sólo a través de las versiones españolas y de las interpretaciones krausopositivistas que dominaban en España y que se ajustaban mejor a la creciente influencia positivista en los medios intelectuales y universitarios iberoamericanos»[25].

Otra de las naciones andinas en las que el krausismo se conoció pronto, a través de Ahrens y su filosofía del derecho, fue Perú, adaptándose a las situaciones circunstanciales de su ambiente cultural. Quien introdujo la obra de Ahrens fue Bartolomé de Herrera, Obispo de Arequipa, en 1842, «pero modificándola para hacerla compatible con su pensamiento conservador»[26]. De este modo, al estudiante le llegaba más el pensamiento de Herrera que el de Ahrens, según nos indica el estudioso del krausismo en el Perú, Estuardo Núñez[27]. A su vez, Pedro

---

[22] Madrid, 1875. En la nota 4, pág. 409, CATURELLI, *o.c.*, señala todas las traducciones al castellano de las obras de Riberghien.

[23] *O.c.*, p. 56.

[24] *O.c.*, p. 202. Cita tomada de GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, p. 56.

[25] *O.c.*, p. 56.

[26] GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., *o.c.*, p. 56.

[27] Cfr. NÚÑEZ, Estuardo, *La influencia alemana en el derecho peruano*, Lima, Gil, 1937, p. 11.

Gálvez y después José Silva Santisteban, desde el Colegio Guadalupe, combatían a Herrera, apoyándose en el «auténtico» Ahrens, reflejando la postura liberal del autor. Herrera se defendió, escribiendo en 1853 un texto orientado a los alumnos, donde defendía, con abundantes citas textuales de Ahrens, su personal interpretación del autor alemán. Silva Santisteban respondió en 1854 con su interpretación, publicando *Derecho natural o filosofía del derecho. Compendio escrito por José Silva Santisteban, conforme a las doctrinas de la escuela alemana profesada por Ahrens*. Y, a su vez, en 1855, se produce la respuesta conservadora, esta vez de la mano de Felipe Masías, con sus *Breves nociones de la ciencia constitucional.* Masías pertenecía, como Herrera, al Colegio de San Carlos. En resumen, «el pensamiento krausista, nos hace ver Gómez-Martínez, servía tanto a liberales como a conservadores; los primeros en busca de una sociedad ideal abstracta sin fundamento en la realidad socio-política y económica de su momento, y los segundos para justificar y perpetuar una estructura social de corte feudal»[28].

En Bolivia se produjeron fenómenos semejantes. En 1853, Manuel Ignacio Salvatierra fue el introductor de la obra ya citada de Ahrens, *Derecho natural*, con ocasión de dictar un curso de filosofía del derecho en la Universidad de San Francisco Xavier. Sánchez Machicado señala que muchos católicos no veían oposición entre el pensamiento de Ahrens y sus creencias religiosas. Y, a su vez, los liberales consideraban que las doctrinas de Ahrens iban en la línea de su concepción monista del cosmos. De este modo, «todos los afanosos de mejoramiento y cultura, por más dispares que hubieran sido sus credos, encontrábanse en el krausismo, que venía a convertirse así en un común denominador cultural»[29]. Pero la doctrina krausista se difundió en Bolivia sobre todo a través de la obra del peruano José Silva Santisteban, llegándose a editar su *Derecho natural o filosofía del derecho*, en Santa Cruz (1867) y en la Paz (1870).

Otro autor de influencia krausista en Bolivia es José R. Mas, quien publicó *Nociones elementales de derecho natural o filosofía del derecho*, en 1879. En este libro nos señala el autor que ha seguido en años anteriores el texto de Santisteban, a pesar de no estar de acuerdo con él en algunos puntos, y en su obra sigue a ese autor en muchos aspectos. Pero en este libro de Mas se advierte también la tendencia de los autores a no seguir al pie de la letra a Ahrens sino a acomodarlo a sus

[28] *O.c.*, p. 57.
[29] *O.c.*, p. 200. Cita tomada de GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, p. 57.

posiciones personales. Esto se ve en el tema de la libertad y sus aplicaciones al ámbito de la libertad religiosa. Aunque sigue a Ahrens en sus afirmaciones sobre la libertad, que debe de someterse y subordinarse al principio del bien, cuando se refiere a la libertad religiosa, considera que no debe tolerarse, en directa oposición al texto de Ahrens y situándose en la línea del pensamiento conservador católico imperante en aquellos años en Bolivia[30].

La influencia de Ahrens en los países andinos se ha ido consolidando ya durante los años sesenta, y se va pasando de utilizar el propio texto de Ahrens a escribirse y utilizarse compendios que lo sustituyen como libro de texto, «de tal modo, señala Gómez-Martínez, que a los estudiantes sólo les llegaba el krausismo a través del tamiz ideológico de sus profesores y en las versiones adaptadas a las circunstancias peculiares del momento nacional»[31]. Nos estamos refiriendo a las obras de Laureano Paredes, *Extracto de la filosofía del derecho*[32], Pablo Rodríguez Machicao, *Introducción al estudio del derecho*[33], y Telmo Ichazo, *Extracto de derecho natural o de filosofía del derecho*[34].

Es evidente que el modo de entenderse y la utilización que se hizo del krausismo varía según las personas y los ámbitos en los que se utiliza. Así, «mientras en el altiplano se relega a un lugar muy secundario o incluso se elimina la dimensión social y se modifica el aspecto religioso, en Argentina se evoluciona rápidamente al krausopositivismo, y el organicismo armónico adquiere una clara dimensión social»[35].

Un caso especial es el de Ecuador. Durante el gobierno conservador y «teocrático» de García Moreno, desde 1861 al 1875, los liberares utilizarán el krausismo como arma para oponerse al régimen conservador[36]. En concreto, en el caso del liberal José Peralta (1855-1935), bajo la influencia de G. Tiberghien, evolucionó en seguida hacia lo que se ha denominado el «krausopositivismo», tendencia muy similar en otros países de la América hispana.

---

[30] Cfr. Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 58. Cfr. también Francovich, Guillermo, «La filosofía jurídica de Ahrens», en *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 11-115; 114.

[31] *O.c.*, p. 59.

[32] Sucre, 1864.

[33] La Paz, 1868.

[34] Sucre, 1871.

[35] *O.c.*, p. 59.

[36] Sobre la presencia del krausismo en Ecuador, cfr. Ossenbach Sautier, Gabriela, «La presencia del krausismo en el Ecuador», en Rodríguez de Lecea, T./Koniecki, D., (eds.), *o.c.*, pp. 251-260.

La situación de Argentina ha sido estudiada ejemplarmente por Arturo Andrés Roig, en *Los krausistas argentinos*[37]. También han investigado sobre el krausismo en Argentina Eduardo L. Ortiz[38] y A. Caturelli[39]. Arturo A. Roig distingue varias etapas en esta influencia. La primera es de introducción y difusión, y abarca entre los años 1850 y 1870; la segunda, de asimilación, y duraría hasta 1900; la tercera, ya en el siglo XX, alcanzaría hasta 1930, y es el momento en que «el krausismo, en cuanto filosofía política y pedagógica, se lanza a la acción en vasta escala»[40]. En la primera etapa, al igual que ocurre en los demás países hispanoamericanos, la presencia del krausismo se da a través de los manuales de filosofía del derecho. En la segunda, el krausismo toma ya cuerpo y se convierte en una teoría que disputa su presencia al pensamiento tradicional católico y al positivismo, con el que se mezclará posteriormente para convertirse, durante la tercera etapa, en lo que se ha denominado el «krausopositivismo».

Todos los estudiosos coinciden en señalar que la introducción del krausismo en Argentina se dio a través de la utilización por el Dr. Luis Cáceres (1828-1874), en la Universidad de Córdoba, del *Curso de derecho natural* de Ahrens (edic. española de 1853). Este texto se siguió utilizando durante treinta años seguidos, lo que, como señala Caturelli, «no habla a favor de los estudios filosóficos»[41], como se puede comprobar en la docencia de Telasco Castellanos (1845-1897), profesor de Derecho Natural y de Filosofía del derecho en la Universidad de Córdoba. Castellanos utilizaba tanto el texto de Ahrens como el de otro krausista español, Clemente Fernández Elías, *Novísimo tratado de completo de Filosofía del derecho*[42].

Dentro del pensamiento jurídico («krausismo iusfilosófico» lo denomina Caturelli[43]) hay que señalar a Julián Barraquero (1856-1935), doctorado en Jurisprudencia en la Universidad de Buenos Aires (1878), bajo la dirección de José Manuel Estrada. Se movió en el ámbito del derecho constitucional, donde se advierte la influencia de Ahrens, tal y como se ve en su texto *Espíritu y práctica de la ley*

---

[37] Puebla (México), Ed. Cajica, 1969. Cfr. también Id., *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Puebla, Ed. Cajica, 1972.

[38] Cfr. «El krausismo en el marco de la historia de las ideas y de la ciencia en Argentina», en Rodríguez de Lecea, T./Koniecki, D. (eds.), *o.c.*, pp. 99-135.

[39] Cfr. *o.c.*, cap. XIX, «El Krausismo en la Argentina», pp. 407 y ss.

[40] *O.c.*, p. 36.

[41] *O.c.*, p. 410.

[42] Madrid, 1878.

[43] Cfr. *o.c.*, p. 411.

constitucional argentina[44]. Un continuador del influjo krausista en el mundo del derecho fue Wenceslao Escalante (1852-1912), doctorado en derecho en Buenos Aires, en cuya Universidad enseñó filosofía durante nueve años (1873-1882) y filosofía del derecho dos años más tarde. Fue también decano de la Facultad de Derecho, y en entre sus publicaciones destaca *Lecciones de filosofía del derecho*[45] y *Apuntes de filosofía del derecho. Parte histórica*[46]. Estuvo también muy metido en cargos políticos, desempeñando por tres veces cargos ministeriales. Caturelli señala que se ve en Escalante el deseo de «escapar al panteísmo krausista, su independencia personal y su estilo sereno muy alejado de la literatura estrafalaria del krausismo español»[47].

La influencia del krausismo precisamente en el terreno de la filosofía del derecho hace plausible que tuviera también influencia directa en el terreno de la política. Ya hemos visto que algunos de sus representantes intervinieron directamente en la política, donde trataron de llevar a la práctica sus orientaciones filosóficas. En Argentina, «ciertos aspectos del pensamiento krausista llegaron a formar con Hipólito Yrigoyen la base ideológica del Radicalismo, movimiento popular de lucha contra el "liberalismo conservador" de la oligarquía y que en 1916 elevó a la presidencia a Yrigoyen»[48].

En el terreno de lo pedagógico, la influencia krausista se manifestó en la Escuela Normal de Paraná, a través de Pedro Scalabrini (en la década de los setenta), que será también uno de los baluartes del positivismo argentino, como tendremos ocasión de comentar, y de Carlos Vergara, en la Escuela Normal de las Mercedes (desde la década de los ochenta)[49].

En resumen, la década de los setenta constituye el momento de máxima influencia del krausismo jurídico, en la línea de Ahrens, pero después van a ir apareciendo otras muchas influencias, como son la de Tiberghien, de gran repercusión en México y Uruguay, y la del krausismo español. En este caso, se dan varios modos de influencia, como es, en primer lugar, a través de hispanoamericanos que se han formado en España: Eugenio María de Hostos, Pedro Mascaró y Sosa, y José Martí;

---

44 Buenos Aires, 1878 (2.ª edic. 1889). Para un resumen de las ideas de Barraquero, cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 411-412.

45 1884 (3.ª edic. 1901).

46 1906 (2.ª edic.). Para una presentación de sus ideas, cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 412-414.

47 *o.c.*, p. 414.

48 GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, p. 60. Cfr. sobre el krausismo político, CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 412-422.

49 Sobre Carlos Vergara, cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp 418-421.

y, en segundo lugar, a través de las obras de los diferentes krausistas españoles. Se va dando ya, en estas fechas de finales del siglo, una orientación hacia el krausopositivismo, del que haremos referencia más adelante. Conviven y discuten en Argentina, a la vez que en las demás naciones americanas, las tres corrientes de pensamiento más importantes en la década de los setenta: el tradicionalismo católico, el krausismo y el positivismo. «En este sentido, el krausismo establece un puente de diálogo y de evolución que se vigoriza precisamente en la obra de Tiberghien. En el pensamiento de este discípulo de Ahrens se da énfasis, en efecto, a la dimensión armonizadora del krausismo, hasta convertirlo en algunos casos en una doctrina de concierto entre el catolicismo y el positivismo y un eslabón eficaz en la evolución a un krausopositivismo»[50].

En México también fue importante la presencia e influencia del krausismo[51], a través de la obra de Tiberghien, en especial de la *Lógica*, que sirvió de base para una prolongada polémica entre liberales y positivistas. Esta obra fue dada a conocer en México a través de Juan José de la Garza, en dos volúmenes[52], utilizándola como instrumento contra el positivismo. En México se dio una lucha muy fuerte entre krausistas y positivistas para conseguir la hegemonía y el poder cultural y político. El presidente mexicano, Miguel Lerdo de Tejada, instituyó en 1880 la cátedra de Historia de la Filosofía en la Escuela de Derecho, designando como titular de la misma a Ignacio Manuel Altamirano. Y en ese mismo año se decreta también que se adopte como libro de texto, en la Escuela Nacional Preparatoria, la *Lógica* de Tiberghien, mandándose retirar al mismo tiempo la *Lógica* de Bain, que había sido hasta entonces el texto oficial[53]. Con este gesto se comienzan las hostilidades, que pasa de las aulas a los periódicos. En el periódico *La República*, Ignacio Altamirano defiende en sus artículos la filosofía alemana, sobre todo la krausista, y en La Libertad, su oponente, Justo Sierra, defenderá el positivismo.

La polémica fue enconada y larga, puesto que duró dos años, concluyéndose con la victoria de los positivistas, puesto que en 1882 se sustituye la *Lógica* de Tiberghien por un nuevo texto, *Nociones de*

---

50 Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 61.

51 Sobre el krausismo en México, cfr. Zea, Leopoldo, «El krausismo», en *El positivismo en México*, México, FCE, 1975, pp. 313-358; Ceruitti Guldberg, Horacio, «La influencia del krausismo en México», en Rodríguez de Lecea, T./Koniecki, D. (eds.), *o.c.*, pp. 211-221.

52 Trad. de José M. del Castillo Velasco, 1875-1878.

53 Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 321.

Lógica, de Luis E. Ruiz. La explicación que de este hecho se da en el periódico *La Libertad* es que se trataba de «buscar un terreno neutral» entre los dos bandos, «la secta de Krause» y el positivismo. De ese modo, se conseguía que «ni se dejara entregada la inteligencia en formación de los alumnos a los absurdos procedimientos de la escuela metafísica que acaudilla Tiberghien en Bélgica … ni a la rigurosa disciplina mental del positivismo que podía despegar a algunos sus creencias»[54].

La verdad es que todos los estudiosos de estos sucesos reconocen que no se trataba de una lucha en la que se dirimían fundamentalmente temas de valoración intelectual de las obras en discusión, sino que «fueron, eso sí, armas de lucha en defensa de unos intereses de clase que sólo parecían diferenciarse en el ropaje exterior, pero que ni en un caso ni en otro tenían repercusión en la mayoría del pueblo mexicano; no afectaba a la contextura de su morada vital»[55]. Tendremos ocasión de volver sobre este punto cuando estudiemos el positivismo.

La influencia del krausismo en Uruguay se desenvolvió por caminos parecidos. Hasta la década de los setenta la influencia se produce a través de la obra de Ahrens, dentro de las facultades de Derecho, limitándose su repercusión al ámbito educativo, esto es, a la formación de unas orientaciones cosmovisionales influidas por el racionalismo armónico que defendía el krausismo. Se trataba de una superación del eclecticismo de Víctor Cousin, más en consonancia, como señala Gómez-Martínez, «con la base espiritualista y la raíz mestiza de las culturas que emergían con vigor en los pueblos iberoamericanos»[56]. La repercusión de la obra de Ahrens fue clave en el intelectual y político José Batlle y Ordóñez, presidente interino en 1899 y luego presidente entre 1903-1907 y 1911-1915. Arturo Ardao, estudioso del krausismo uruguayo[57], nos señala respecto a Batle este dato tan significativo: «Sabemos que hubo un libro que en este plano (ideológico) ejerció en Batle una influencia fundamental. Ese libro fue *Curso de derecho natural* del krausista Enrique Ahrens. Lo sabemos por el propio Batle, quien en 1913, en plena segunda presidencia, configurada ya entera su personalidad de estadista, anotó un ejemplar de dicha obra nada menos que con

---

54 Ibídem, p. 382. Cita tomada de GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, pp. 61-62.

55 GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, p. 62.

56 *O.c.*, p. 62.

57 Cfr. ARDAO, Arturo, *Espiritualismo y positivismo en Uruguay. Filosofías universitarias de la segunda mitad del siglo XIX*, México, FCE, 1950; Id., *Batle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, Número, 1951; Id., *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República, 1971.

estas palabras: «Este ejemplar de la obra de Ahrens me ha sido regalado por Areco. Es un obsequio que aprecio mucho, porque en esta obra he formado el criterio sobre el derecho y ella me ha servido de guía en mi vida pública. JBO-1913»[58].

En la segunda época de influencia krausista, también fue clave una obra de Tiberghien, esta vez no la *Lógica* sino *Ensayo teórico e histórico sobre la generación de los conocimientos humanos*, sirviendo al igual que en México como arma para la polémica entre los espiritualistas y los positivistas. El introductor de esta obra fue Prudencio Vázquez y Vega, estableciéndola como libro de texto en su curso de Historia de la Filosofía. Ahora bien, en esta lucha contra los diferentes contrincantes teóricos, el espiritualismo y el positivismo, no fue dirimida en le terreno de las ideas, sino que se produjo por imposición del gobierno. «En 1878 un golpe militar trajo una dictadura que impuso el positivismo como sistema educativo, del mismo modo que en 1890, con el triunfo de los liberales, el presidente Julio Herrera impone de nuevo el espiritualismo en la educación, aunque ahora su signo sea ya el de un krausopositivismo»[59].

A partir de la década de los noventa ya no se puede hablar propiamente de krausismo, puesto que ha ido evolucionando y fusionándose con el positivismo. Se da, pues, «una fusión de la idea y del hecho», como señala Rada en *sus Apuntes sobre el estudio del derecho en Perú*[60]. Es decir: «La fusión del concepto relativo del positivismo con el concepto abstracto, ontológico del espiritualismo, es el ideal a que creen muchos se debe aspirar»[61].

La presencia del krausismo fue evidente en otras naciones hispanoamericanas, como Costa Rica, como puede verse a través del trabajo de investigación de Olegario Negrín Fajardo, «El krausismo en Costa Rica. Ideario educativo de los hermanos Fernández Ferraz»[62]. Ambos educadores, habían nacido en La Palma (Canarias, España) y desarrollaron toda su labor educativa, bajo la orientación del institucionismo de Francisco Giner de los Ríos, en Costa Rica, a partir de 1869.

También fue significativa la influencia krausista en Cuba, como señala Raúl Gómez Treto, en «Influencia del krausismo en Cuba»[63].

---

[58] *Batle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, *o.c.*, p. 224. Cita tomada de Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 62.

[59] Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 62.

[60] Arequipa, Imprenta La Bolsa, 1894, p. 33.

[61] Ibídem, p. 34. Cita toma de Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 63.

[62] En Rodríguez de Lecea, T./Koniecki, D. (eds.), *o.c.*, pp. 223-250.

[63] En Ibídem, pp. 187-209.

La situación de Cuba era diferente a la del resto de los países ya independizados de España, por lo que es comprensible la afirmación de Gómez Treto de que en Cuba «las influencias mejor recibidas si no eran las antiespañolas eran, al menos, las más anticolonialistas, aquellas en que mejor pudiéramos fundar nuestro nacionalismo e independentismo, nuestro republicanismo»[64]. En Cuba llegó el krausismo a través de los intelectuales españoles adscritos al mismo, J. Sanz del Río, Azcárate, Giner de los Ríos, Macías, Salmerón, etc., y la obra de Ahrens. Así mismo, no es la teoría «panenteísta» de Krause y de Sanz del Río lo que interesó más, sino las teorías sobre la moral y el derecho, que Ahrens defendía en su Curso de derecho natural.

Pero, a pesar de las diferentes formas de presencia del krausismo en Cuba, la realidad es que fue una presencia muy difusa y en aspectos parciales. Y ello, como señala Gómez Treto, como consecuencia de ser una filosofía que provenía de España, la metrópoli de la que se quería emancipar. «Si en otros países de Iberoamérica se recibió el krausismo, no es pues de extrañar que en Cuba se rechazara o ignorara todo pensamiento que tan tardíamente proviniera de la metrópoli y que tan estéril resultara allí mismo para los intereses cubanos como demostrara Martí en sus críticas a la República española»[65]. Martí, en sus años de formación y de contacto con intelectuales españoles, pensó que el talante liberal y progresista de los krausistas podrían convertirlos en una ayuda para conseguir la autonomía de Cuba. Pero la negativa de éstos a colaborar en esa dirección supuso la desilusión del líder cubano. De ahí que afirme Gómez Treto que en el acercamiento hacia el krausismo en sus años juveniles de estancia en España, «Martí optara por el krausismo para usarlo más como arma táctico-política que por seria convicción»[66].

Un intelectual clave en la segunda mitad del siglo XIX, en el ámbito caribeño, fue Eugenio María de Hostos. Nacido en Puerto Rico, en la medida en que la isla no se separará de España hasta 1898, sus habitantes tenían una mayor referencia intelectual con lo español. Así, Hostos, como nos indica Manuel Maldonado-Denis, «realiza sus estudios superiores en España, que interrumpirá para dedicarse de lleno a la lucha liberadora de las Antillas. En España, Hostos recibe una marcada influencia del krausismo, sobre todo a través de la interpretación que de las ideas de Krause hará en España don Julián Sanz del Río. La otra influencia decisiva que notamos en el pensamiento sociológico hostosiano

---

64 *O.c.*, p. 188.
65 *O.c.*, p. 209.
66 *O.c.*, p. 195.

es la de Augusto Comte (1798-1857), fundador de la escuela positivista de la sociología»[67].

La figura de Hostos es demasiado rica y compleja como para situarla sin más dentro de una escuela. Influyeron en él múltiples autores y escuelas, pero, entre todas ellas, el krausismo y el positivismo. La primera más implícita, y la segunda de modo explícito[68]. Tendremos ocasión de detenernos en este autor cuando hablemos del positivismo. Aquí sólo vamos a fijarnos en sus influencias krausistas. En el tiempo en que Hostos estudiaba en España, el krausismo representaba como un conjunto no muy bien definido en lo teórico, pero que en lo social significaba la ideología de los sectores más progresistas, adscritos a la burguesía moderna, que, si no llegaban a defender tesis socialistas, luchaban contra la España vieja (la aristocracia y sus privilegios, el Ejército y la Iglesia) con ánimo de modernizarla.

Este talante progresista es el que influye en Hostos y el que llevará después por diferentes naciones hispanoamericanas, consciente de que las circunstancias de la América hispana no son iguales a las españolas. Hostos fue al mismo tiempo que un intelectual un hombre de acción, que no vaciló en comprometerse con movimientos que buscaban la independencia de Cuba y Puerto Rico. Este talante comprometido parecería que no concuerda muy bien con el carácter conservador del positivismo. Pero aquí es donde mejor se ve el intento de lucha y síntesis entre krausismo y positivismo. Es evidente que Hostos no adoptó el positivismo comteano de forma servil sino crítica, adaptada a la situación caribeña e hispanoamericana. Su positivismo se entiende como una lucha contra el escolasticismo tradicional, que mantenía anquilosada a la juventud, sirviendo de ideología a los sectores más atrasados de la sociedad. Así, ante esta situación, «el racionalismo que sirve como norte al positivismo y su método de abordar la realidad social por medio de la investigación empírica era una cosa en Europa y otra en las Antillas en lucha contra su liberación nacional»[69].

Por tanto, su teoría sociológica, aunque influida por el krausismo y el positivismo, tiene en Hostos un marcado carácter progresista y democrático, como consecuencia de su adaptación a las circunstancias de su país. El aporte más importante del krausismo en nuestro autor se sitúa sobre todo en el ámbito de la moral y de la educación, dos elementos

---

[67] «Eugenio María de Hostos y el krausismo en la América Latina», en Rodríguez de Lecea, T./Koniecki, D. (eds.), *o.c.*, pp. 169-186.

[68] Cfr. Giner, Salvador, «El pensamiento sociológico de Eugenio María de Hostos», en *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico*, 1963, vol. VII, n.º 3.

[69] Maldonado-Denis, M., *o.c.*, p. 172.

fundamentales en la línea krausista, tanto en España como en Hispanoamérica. El talante moralista se advierte sobre todo en su obra *Moral Social* (1888), encaminada a mostrar los valores que orientan al ser humano en su progreso espiritual. Como positivista, Hostos cree en el progreso, fruto de la ciencia, pero advierte que se da un rezago entre el progreso material y el moral o espiritual. De ahí que sea necesario el empeño educativo y pedagógico para hacer avanzar el progreso espiritual de la condición humana.

La faceta pedagógica es una de las más importantes en Hostos, llegando sus obras escritas sobre este punto a ocupar más de cuatro volúmenes de sus *Obras Completas*, recopiladas por Juan Bosch en 1939. Hostos concebía el proceso educativo como una formación integral del ser humano, el desarrollo pleno de sus facultades emocionales e intelectuales. Sigue en esto el método racionalista, opuesto al tradicional escolástico, más repetitivo y dogmático. «Por eso al fundar, por ejemplo, la Escuela Normal en Santo Domingo, Hostos sigue la gran tradición de la Ilustración española del siglo XIX que llevó a la creación en España de la Institución Libre de Enseñanza»[70]. Volveremos a encontrarnos con Hostos cuando hablemos del positivismo.

Hemos tenido ocasión de ver en varios autores la lucha entre el krausismo y el positivismo, pareciendo que saliera éste siempre vencedor. Pero la realidad no es así, porque el krausismo se acercó al positivismo, dando lugar a lo que se denominó el *krausopositivismo* (por el krausista Adolfo Posada), y éste fue tomando al final del siglo aspectos cercanos al krausismo. Esto es lo que ha ocasionado en un primer momento en algunos autores el desconocimiento y olvido de la huella krausista, subsumiéndola y confundiéndola con el movimiento positivista[71]. De ahí la necesidad de seguir investigando sobre la influencia concreta en autores y naciones del krausismo, para advertir su especificidad y situarlo junto a y frente al positivismo.

Lo que queda claro es que, tras unos años de presencia clara y autónoma del krausismo, en sus diversas facetas y circunstancias, se sucede una época en que se va mezclando con el positivismo. «Quizás ésta sea, nos dice Gómez-Martínez, la dimensión común a todos los países iberoamericanos: la evolución desde un espiritualismo ecléctico en la primera mitad del siglo XIX, a un racionalismo krausista, idealismo

---

[70] Ibídem, p. 179.

[71] Sobre el *krauso-positivismo* y su referencia a Hispanoamérica, cfr. la intervención de J.L. Abellán en la mesa redonda final del simposio sobre el Krausismo en América Latina, en RODRÍGUEZ DE LECEA, T./KONIECKI, D. (eds.), *o.c.*, pp. 261-165.

utópico que en contacto con el positivismo, que combate y asimila al mismo tiempo, dará lugar a un "positivismo espiritualista" que aquí denominamos krausopositivismo, y cuya superación en las primeras décadas del siglo XX conduce en muchos casos a un socialismo liberal, de corte abstracto, que de nuevo desemboca en formulaciones utópicas»[72].

Sería salirnos del proceso cronológico que estamos siguiendo, hacer referencia a la influencia krausista durante las primeras décadas del siglo XX, a través tanto de la sucesión de los autores del ámbito hispanoamericano como también de la influencia de los krausistas españoles pertenecientes al exilio republicano de 1939. Nos remitimos a los autores que lo han tratado[73], así como a los capítulos posteriores, en que haremos alguna breve referencia a esta presencia.

3. EL POSITIVISMO EN HISPANOAMERICA

3.1. **La implantación del positivismo en Hispanoamérica**

El positivismo es quizás una de las corrientes más estudiadas de la historia del pensamiento filosófico hispanoamericano. Aunque está muy lejos de hallarse totalmente comprendida y estudiada. Leopoldo Zea fue el primero que se preocupó de estudiarlo, y sigue siendo actualmente el punto de referencia fundamental en este capítulo. Fruto de sus trabajos son sus tres libros básicos: *El positivismo en México*: *nacimiento, apogeo y decadencia* (1943)[74], *Dos etapas del pensamiento en América Latina* (1949)[75] y *El pensamiento latinoamericano* (1976)[76].

Ya indicamos en páginas anteriores, que uno de los méritos del positivismo fue representar el primer intento, tras de la escolástica, de proponer un sistema positivo y completo para la situación hispanoamericana. Las demás teorías anteriores se habían contentado con superar y

---

[72] GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «El pensamiento hispanoamericano: el caso del krausismo», *o.c.*, p. 59.

[73] Cfr. LÓPEZ MORILLAS, J., *El krausismo español*, México, FCE, 1956; JIMÉNEZ, Antonio, El *Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1985; RODRÍGUEZ DE LECEA, T./KONIECKI, D. (eds.), *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Ebert/Fe y Secularidad, 1989, pp. 39-46; GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «El pensamiento hispanoamericano: el caso del krausismo», *o.c.*, pp. 70-79.

[74] México, FCE, 1975 (1.ª edic.: 1943).

[75] México, El Colegio de México, 1949.

[76] Barcelona, Ariel, 1976.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

criticar el escolasticismo conservador, pero no tuvieron la pretensión de constituir una alternativa global[77]. Debido a esta presencia tan fundamental del positivismo, se ha pretendido por algunos investigadores considerarlo como un movimiento original y autóctono, en la medida en que supo amoldarse a las circunstancias específicas de los pueblos hispanoamericanos.

Francisco Larroyo es más crítico respecto a la significación y valoración del positivismo hispanoamericano. Considera que, a la hora de hablar del positivismo hispanoamericano, hay que hacer varias precisiones. La primera, advertir que no se debe entender el positivismo como una corriente homogénea y bien definida, sino que comprende diversas doctrinas, no siempre concordantes sino opuestas. Así, «desde el positivismo de Comte al psicologismo de Mill, y de éste al evolucionismo de Spencer, sin contar con los elementos materialistas de la doctrina de Litré y la del medio de Taine; todos ciertamente positivistas, hay en ellos, precisa repetirlo, importantes diferencias que se traslucen en la recepción y desarrollo de la corriente en América»[78].

Una segunda precisión que hace Larroyo es hacer ver que la mayoría de las veces los historiadores de este movimiento, «en vez de ocuparse (…) de los filosofemas mismos de las corrientes positivistas, de estudiar cómo fueron éstos trasplantados en las nuevas tierras, qué modificaciones, si las hubo, ofrecieron en su desarrollo, cómo lucharon entre sí, y cómo, al fin, declinaron, detiene(n) la mirada en las mil resonancias que las doctrinas de Comte, Mill, Spencer, han ejercido en el campo de la política y de la educación»[79]. Estos reproches son correctos, pero no del todo, en la medida en que es difícil separar lo que es un contenido puramente filosófico de los otros dominios intelectuales. Además, cada vez más hay investigaciones que se dedican centralmente al estudio del positivismo en sus aspectos filosóficos.

Y la tercera precisión de Larroyo se enfrenta a quienes quieren presentar el positivismo como una doctrina original, un positivismo autóctono. «A veces, dice, tocando un extremo, incluso se le considera un movimiento independiente y paralelo al del europeo. Dentro de esta manera de historiar no faltan quienes hablen de una variedad de positivismos regionales, autóctonos todos: positivismo argentino, positivismo cubano, positivismo panameño, positivismo chileno…»[80]. Y cita

---

77 Cfr. Zea, L., *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (4.ª ed.), p. 78.
78 Larroyo, Francisco, *o.c.*, p. 101.
79 Ibídem, p. 101.
80 Ibídem, pp. 101-102.

entre los autores que defienden esta postura al panameño Ricaurte Soler. Larroyo se opone a este modo de pensar, en la medida en que las ideas de los positivistas de cada una de las naciones hispanoamericanas son en su gran parte comunes, y dependen fundamentalmente de sus influencias europeas. Por tanto, para Larroyo, «es falso, audaz y comprometido aceptar un positivismo autóctono con categorías histórico-filosóficas autónomas. Los más —y los más señeros— de los positivistas iberoamericanos jamás ocultaron las fuentes europeas de informaciones. Decir lo contrario, es negar los testimonios históricos»[81].

En este criterio, es difícil a veces situarse en un justo medio. Ninguna filosofía se imita servil y miméticamente, sino que se adapta a la situación personal y sociocultural del filósofo y de su entorno. Y eso es lo que ha ocurrido, no sólo con el positivismo en Hispanoamérica, sino con todas las otras corrientes filosóficas que hemos estudiado. El problema está en cómo juzgar la creatividad en la interpretación y acomodación a las nuevas circunstancias, y qué valor darle a los pensadores y sus obras, en el empeño de filosofar desde su propio entorno, a la luz de la filosofía foránea de turno. El caso del positivismo en Hispanoamérica representa un caso especial de originalidad y de acomodación a unas circunstancias propias, en las que estas doctrinas europeas cumplieron una especial misión para entender y acomodar la realidad a unos intereses del grupo dominante en todas las naciones hispanoamericanas.

La presencia del positivismo atravesó por tres fases bien diferenciadas: una primera de inicio, representada sobre todo por la influencia de Comte; una segunda, en la que la influencia de Spencer sustituye a la de Comte; y una tercera, a finales del siglo y comienzos del siguiente, en que se produce la decadencia y desaparición de esta influencia. Los autores positivistas que influyeron más fuertemente en los diversos países hispanoamericanos fueron, en primer lugar J. Bentham y sus teorías utilitaristas; A. Comte, James Stuart Mill, y, por último, H. Spencer[82]. No vamos a seguir aquí las referencias a las influencias de cada uno de estos autores, ni tampoco el desarrollo estricto de las tres etapas que hemos indicado. Parece más lógico estudiar los diversos positivismos en las naciones americanas más significativas, viendo en cada una de ellas, en incluso en cada autor, las diversas fases de su pensamiento con los diversos autores positivistas que les influyeron.

---

[81] Ibídem, p. 102.
[82] Para las ideas más importantes de estos cuatro autores, cfr. LARROYO, F., *o.c.*, pp. 103-105.

El positivismo era una corriente filosófica que estaba imperando fuertemente en estos años en Europa, respondiendo a su propia circunstancia y justificando su progreso, su industrialización y su rápida expansión colonial en Asia y Africa. Su difusión en Latinoamérica se debe a que llegó en un momento propicio y adecuado a la situación latinoamericana[83].

El autor que más influyó fue Augusto Comte (1798-1857), aunque no fue el único. Comte aspiraba a lograr un saber riguroso sobre el hombre individual y social, basado en la experiencia y en la razón, y que sirviera de instrumento para solucionar los problemas sociales del medio. Proponía, para ello, un sistema que trataba de conjugar el método científico, con su rigor y precisión, con una cosmovisión filosófica, social y religiosa, distinta del cristianismo. Trató de absolutizar el método científico, intentando aplicar al ámbito humano los métodos, criterios de verdad y de rigor conceptual de las ciencias naturales. Con ello, fundó la «sociología», la nueva ciencia de lo social. Sostenía que las ciencias poseían una unidad irrenunciable, ordenándolas según el grado de matematización, desde la física a la sociología.

Pero no le guiaba en esto sólo el afán teórico, sino que perseguía también poner el saber al servicio de la acción, con vistas a poder solucionar los problemas concretos. Y éste fue precisamente uno de los elementos que cautivaron más a los pensadores latinoamericanos, deseosos de superar la anarquía en que habían caído sus países, erradicar la miseria y la enfermedad, y orientar a sus pueblos hacia el progreso. Los estudiosos del positivismo confiaban, como señala J.L.Gómez-Martínez[84], en que en los tres estadios de Comte (el teológico, el metafísico y el positivo/científico) se daba una explicación conveniente del desarrollo hispanoamericano.

Así, se consideraba que la época de la colonia correspondía al estadio teológico; la época de los ilustrados y liberales de la época de la independencia, al metafísico; y el momento presente, representaba el inicio de la etapa científica, la positiva. Por tanto, se interpretaba toda la historia hispanoamericana desde este parámetro tripartito. Este modo de ver las cosas contagiaba de una enorme fe en el progreso, como si ello estuviera inscrito de modo necesario en el proceso esencial de la historia. Por eso, lo que antes se imponía en nombre de la libertad, se

---

[83] Cfr. FRONDISI, Risieri/GRACIA, Jorge J. E., *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX (Antología)*, México, FCE, 1975, Introducción.

[84] Cfr. «Para una historia del pensamiento hispanoamericano del siglo XX», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 499-513.

impone ahora, en el último tercio del siglo XIX, en nombre del orden y del progreso, lema positivista. Ser liberal significaba ahora desear el progreso por medio del orden.

Pero había otras razones de tipo teórico para justificar la implantación del positivismo en Hispanoamérica. La educación de fondo durante la Colonia había sido el escolasticismo, y el estudio de las ciencias del hombre estaban en un estado lamentable: vaguedad conceptual y terminológica, especulación incontrolada, y dogmatismo infundado y retrógrado. El positivismo, por el contrario, ofrecía una doctrina basada supuestamente en la experiencia, con rigor lógico, y ofrecía además la seguridad de un progreso constante. Se había, pues, encontrado un camino seguro, para la solución de los problemas, tanto teóricos como prácticos.

Además, el positivismo se apoyaba en el prestigio de la ciencia, con el uso exclusivo de métodos científicos. Por tanto, todo estaba abierto a una nueva era que permitiría encontrar las causas de todos los males y eliminarlos. Como hemos dicho, la ley de los tres estadios cautivaba a muchos de los intelectuales hispanoamericanos, y se tenía la confianza de estar a las puertas de la etapa positiva, apoyada en hechos empíricos y no en prejuicios y supersticiones (propio de la etapa teológica), ni en especulaciones (etapa metafísica).

Un ejemplo paradigmático de esta situación era el caso de México, donde el positivista Benito Barreda expone las teorías de Comte en su «Oración Cívica» (Guanajuato, 1867), por lo que el presidente Juárez le nombró miembro de la comisión encargada de redactar y llevar a la práctica la nueva ley de educación para todo el país. Con ello, el pensamiento positivista se convierte en la filosofía oficial de México, hasta la caída del dictador Porfirio Díaz (1911), bajo el lema «orden y progreso». Al teórico oficial, Gabino Barreda, le sucedió más adelante otro teórico positivista, Justo Sierra.

También en Brasil se impuso el positivismo de forma oficial, incorporándose a su bandera el lema positivista. En Argentina, tuvo especial influencia a través de lo que se llamó la «Escuela de Paraná» (Scalabrini, Ferreira, Herrera, etc.), y, sobre todo, por la figura de José Ingenieros, la Revista de Filosofía y la Editorial Cultura Argentina. Pero ya hemos dicho que no sólo fue la figura de Comte la que orientó la influencia positivista. Influyó también, en forma no menos notable, el pensamiento de Herbert Spencer (1820-1903), el propulsor del evolucionismo, o también denominado *darwinismo social*. Un tercer pensador influyente, aunque en menor medida, fue J. S. Mill, así como el utilitarista Jeremy Bentham.

Comte tuvo influencia especial en México, Brasil y Chile. Mientras que Spencer la tuvo en Argentina, Uruguay y Cuba. La razón concreta

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de esta influencia en Cuba se debe a que Comte, con su lema «orden y progreso», no favorecía la independencia de la isla, mientras que sí lo hacía la idea de libertad de Spencer. En resumen, la influencia de Comte fue más fuerte al principio; en cambio, la de Spencer se dio más en la etapa final. Además, el rechazo de Comte fue en su momento final más violento, por su actitud reaccionaria, al fundar la «religión de la humanidad» y aprobar el golpe de estado de Napoleón III (1851). Pero, tras esta presentación esquemática inicial, vamos a presentar los diferentes países y autores en los que se dio la influencia positivista.

3.2. **El positivismo en los diversos países hispanoamericanos**

3.2.1. *El positivismo en el Brasil*[85]

El Brasil fue la primera nación iberoamericana en la que prendió la presencia positivista. Y la razón de ello está en su peculiar trayectoria política en el proceso de emancipación política. Mientras las naciones de la Colonia española habían roto violentamente con la metrópoli, Brasil, debido a la presencia en sus tierras de la corte portuguesa, no tuvo ocasión de evolucionar de forma violenta contra la metrópoli portuguesa, consiguiendo la independencia de modo natural y sin traumas. Como dice L. Zea, «por lo que se refiere a Brasil, su emancipación política, así como los demás cambios políticos que se realizaron, se alcanzó dentro del más completo orden: un buen día, el pueblo que se había acostado siendo colonial despertaba siendo un imperio independiente; para despertar, otro día, siendo república»[86].

Estas diferencias sociopolíticas influyeron notablemente en el modo como enfocaron el sentido y el valor del positivismo. Los pueblos de la América hispana aceptaron el positivismo como una doctrina salvadora, como un instrumento para conseguir la plena emancipación mental, y conseguir así un orden social y político más a la altura de los tiempos modernos. En cambio, a los brasileños «el positivismo se les presentó únicamente como la doctrina más apta para enfocar las nuevas realidades que se ofrecían en su natural evolución social»[87].

---

[85] Cfr. OLIVEIRA TORRES, Joao Camilo de, *O positivismo no Brasil*, Río de Janeiro, 1943; COSTA, Cruz, *A filosofía no Brasil*, Porto Alegre, 1945; GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *La filosofía en el Brasil*, México, 1946; FRANCOVICH, Guillermo*, Filósofos brasileños*, Buenos Aires, 1943.

[86] *El pensamiento latinoamericano*, *o.c.*, p. 78.

[87] Ibídem, p. 79.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Por eso, los hispanoamericanos tuvieron que actuar como revolucionarios, en la medida en que tenían que desprenderse de la tutela española y empezar a pensar autónomamente. Los brasileños no necesitaron realizar ninguna ruptura, y, por ello, no tenían más que poner a su país a la altura de los aires de modernización que venían de Europa. No suponía para ellos, porque no lo necesitaban, ninguna revolución. «En ese sentido, dice Leopoldo Zea, los brasileños fueron verdaderos positivistas al seguir el camino de la evolución y no el de las revoluciones. En su evolución no se encuentran las rupturas violentas que encontramos en nuestros países»[88]. En resumen, si el conjunto de las naciones hispanoamericanas se sirvieron del positivismo como medio de superar los restos de la herencia española, a la vez que ponían orden a la prolongada anarquía que imperaba en sus países como consecuencia del trauma de la independencia, «los brasileños, por el contrario, se sirvieron del positivismo únicamente en aquellos aspectos en que su realidad así lo reclamaba. Era la realidad misma la que reclamaba esa doctrina, y no ésta la que se quería imponer a la realidad»[89].

Alain Guy señala también otra razón para el impacto temprano del positivismo en el Brasil: el factor religioso. «Brasil era entonces, nos dice el estudioso francés, el menos católico de los países latinoamericanos; la masonería se había implantado sólidamente en él. Por otra parte, la burguesía industrial y comercial buscaba, contra la vieja aristocracia terrateniente, una doctrina que liquidara la escolástica pero evitando el jacobinismo y cualquier espíritu revolucionario. Por ello, las ideas de Comte la sedujeron»[90]. De ahí que, como indica Antonio Gómez Robledo, el positivismo en Brasil no sólo fue una teoría y una religión, sino sobre todo «una fuerza política de una importancia tan grande que llenó una función imposible de desdeñar en el advenimiento de la República»[91].

Las primeras manifestaciones del positivismo comtiano en Brasil se sitúan, según Francisco Larroyo, alrededor de 1850. En 1856 aparece un libro importante, escrito por Benjamin Constant Botelho de Magalhaes, *A Escravatura no Brasil*. Era profesor de la Escuela Militar de Río de Janeiro.

Otros intelectuales positivistas relevantes fueron Manoel Joaquim Pereira de Sá, Joaquim Alexandre Manso Sayao, Moel Pinto Peixoto y

---

[88] Ibídem, p. 79.

[89] Ibídem, p. 80.

[90] *La filosofía en América Latina*, Madrid, Acento Editorial, 1997, p. 23.

[91] *La filosofía en el Brasil*, *o.c.* Tomo la cita de Alain GUY, *o.c.*, p. 23.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Augusto Dias Carneiro. Pero la primera obra fundamental del positivismo brasileño se debió al médico Luis Pereira Barreto. Contagiado por el positivismo en Bruselas, lo quiso aplicar en su patria, y escribió *As Tres Filosofías* (Las tres filosofías) (1872-1880), de cuya obra sólo pudo redactar la primera parte (*La Filosofía Teológica*, 1874) y la segunda (*Filosofía Metafísica*, 1880). Siguiendo las ideas de Comte, Barreto interpretaba la historia universal con el esquema de los tres estadios, y consideraba que Brasil estaba saliendo del estadio metafísico e iniciando el estadio positivo[92].

Alain Guy considera que los verdaderos iniciadores y teóricos del positivismo, en su intento de unir el aspecto filosófico con el trasfondo religioso, fueron Miguel Lemos (1854-1917) y Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), creadores de la *Sociedad Positivista de Río de Janeiro* y discípulos de estricta adhesión a Litré. Lemos, al ser desterrado por las ideas que defendía, marchó a París, donde abandonó la línea de Litré para adherirse a la religión de la humanidad que predicaba Lafitte. Vuelto de nuevo a Brasil, en 1881, fundó el *Apostolado Positivista del Brasil*, en el que militó con todo su empeño. Teixeira Mendes, en cambio, aunque de tendencia espenceriana, estaba tan convencido de las ideas positivistas que erigió en París un Templo de la Humanidad. «Los dos apóstoles, como se les llamó a Lemos y Teixeira Méndez, transmutaron así la doctrina en un doctrinarismo, donde la filosofía perdió sus contornos teoréticos y se tornó vivencia dogmático-religiosa»[93]. Ambos autores escribieron en colaboración dos libros: *A nossa iniciaçao no Positivismo* (1889) y *Circulares anuales do Apostolado Posivista do Brasil* (1881).

El comtismo, que en un principio tenía rasgos agresivos, adoptó más adelante un talante defensivo. Así, un grupo de pensadores, denominados como *Escuela de Recife*, y entre los que se encontraban Tobias Barreto (1830-1899), Silvio Romero, Clodovis Bevilaqua, y T.L. De Castro, dejando de lado las teorías de la religión de la humanidad, cultivaron el positivismo en su estricta vertiente teorética. Este grupo entendió el positivismo en su versión evolucionista, y experimentó también las influencias de otras corrientes filosóficas, como en el caso de T. Barreto, del monismo naturalista de Haekel y también de Schopenhauer. Entre sus libros están *Introduçao ao estudo do dereito* y *Estudo Alemanes*. Otra positivista notable fue Nisia Floresta (1809-1885), profesora en Río Grande do Sul y conocedora de Comte en París.

---

92 Cfr. LARROYO, F., *o.c.*, p. 106.
93 Ibídem, p. 106.

El peso del positivismo en Brasil puede ser tan importante en todos los ámbitos de la sociedad que en 1889 se decidió que la nueva bandera republicana del Brasil tuviera como divisa el lema de Comte: «*Ordem e progresso*», y, aunque se adoptó la separación de la Iglesia y el Estado, se reemplazó la presencia de la religión cristiana por «una efusión mística positivista, que demostraba el hondo carácter sentimental del país»[94].

3.2.2. *El positivismo en Chile*

Chile fue una de las naciones hispanoamericanas que mayor impacto produjo la influencia del positivismo, especialmente de Comte, implantándose sus teorías con la máxima ortodoxia, sobre todo en lo referente a la religión de la humanidad. Pero se dan tres etapas distintas, con sus específicos representantes. El primer positivista representativo fue Lastarria, del que ya hablamos en relación con su disputa con A. Bello. Pero el positivismo comtiano más ortodoxo se desarrolló de la mano de los hermanos Lagarrigue, para ser, en una etapa posterior, criticado y superado por Letelier. Vamos a ir siguiendo estas tres etapas.

a) El positivismo liberal de José Victorino Lastarria

Lastarria había sido discípulo de Bello, y se enfrentó con él sobre la interpretación de la historia, y, en concreto, de la historia de los pueblos hispanoamericanos. Lastarria se oponía a todo tipo de fatalismo histórico, y acentuaba la libertad de los individuos en el protagonismo de la historia. Entendía que defender el fatalismo histórico suponía dar cobertura ideológica a los pueblos fuertes para someter a los débiles. Es lo que defendían los teóricos europeos, justificando de ese modo la explotación de esos países sobre las llamadas colonias. Y de ese modo se justificaba, según Lastarria, la conquista española y el mantenimiento de los esquemas mentales con los que se había mantenido durante tres siglos las naciones de la antigua Colonia.

Lastarria es partidario de la filosofía de la historia, no la niega, pero no al estilo de Herder y Vico, que, según él, insisten y se fundan en una concepción sobrenatural de la historia, casi al margen de las decisiones libres de los seres humanos. Cuando en 1844 escribió sus investigaciones sobre la influencia social de la Conquista, lo hace con estos

[94] Guy, Alain, *o.c.*, p. 24.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

mismos postulados de oposición a esta filosofía de la historia fatalista, postulados que más adelante cree encontrar en el positivismo comtiano. Años más tarde, Lastarria hace revisión de sus teorías y de la polémica con A. Bello, en sus *Recuerdos literarios*, y señala que «nosotros, que no aceptábamos la teoría de Herder, ni otra alguna que estuviese basada en la suposición de una evolución fatal y necesaria de la humanidad, sin participación alguna de la libertad del hombre, no conveníamos con el rector (A. Bello) en que Herder hubiese dado a la historia toda su dignidad, desenvolviendo en ella los designios de la providencia; pues no creíamos que la especie humana estuviera sobre la tierra condenada por la humanidad a realizar cierto destino independientemente de su propia actividad y libertad»[95].

La filosofía de la historia era para él una ciencia, pero según él debía apoyarse en otros principios distintos a los que propugnaban Hegel, Herder y Vico. Los nuevos principios tienen que tener en cuenta la libertad humana. Por tanto, esa nueva concepción de la historia tiene que estudiar la relación que hay entre los sucesos naturales y la actividad libre del hombre. Este énfasis dado a la libertad humana por Lastarrria estaba en directa relación con su empeño de conseguir la emancipación mental de los pueblos americanos, lo que se veía amenazado con una concepción fatalista de la historia. Además, servía tal concepción, como hemos señalado, para justificar la conquista y el mantenimiento de sus estructuras mentales. De ahí que no pudiera estar de acuerdo con el empeño de Bello de encontrar aspectos positivos en la herencia española. Los nuevos pueblos hispanoamericanos tenían que corregir su pasado, desprendiéndose de los esquemas mentales de la colonia y de todo rastro negativo del pasado. Valorar la herencia española era para Lastarria un modo de excusar los crímenes de la conquista. «Esta doctrina que lo justifica todo fue la que empleó también el rector de la universidad (Bello) para refutar nuestro juicio, y es también la que ha prevalecido en varios de nuestros historiadores para defender y aún admirar a la España del siglo XVI en sus conquistas y en su régimen de América»[96].

Las tesis que defendía Lastarria en su temprana obra, las vio confirmadas en el positivismo de Comte. Pero el comtismo le convenció sólo en parte. Como señala Zea, los puntos de partida de ambos pensadores eran distintos: Comte parte de la sociedad, y Lastarria, del individuo[97].

---

[95] Cita tomada de Zea, L., *o.c.*, pp. 223-224.
[96] Cita de Zea, L., *o.c.*, p. 226.
[97] Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 226.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Le convencía a Lastarria la ley de los tres estadios de Comte, porque concordaba con su intento de relacionar coexistencia y causalidad en los acontecimientos históricos; esto es, relacionar leyes fijas que unen los acontecimientos naturales con el reconocimiento de la causalidad propia de los actos libres de los seres humanos. Pero Lastarria acentuaba la libertad humana como causante de los hechos sociales.

Le convencía también de Comte el método positivista de acudir a la observación y a la experiencia para conocer las leyes a las que obedecer el progreso moral. El positivismo defendía el progreso irreversible de la humanidad, aunque la marcha del progreso tuviera sus demoras. Junto a ello, Lastarria encontraba también en el positivismo otro elemento convincente: la insistencia en que todos somos responsables de la marcha de la historia, siendo cada época y cada generación «el punto de partida y el punto de apoyo de la edad siguiente, verificando el pasado y preparando el porvenir, y comprendiéndolos ambos en solidaridad hereditaria»[98].

Pero la insistencia de Lastarria en la responsabilidad última del individuo en los acontecimientos sociales, le llevó a no aceptar las tesis de Comte sobre la religión de la humanidad. Le resultaba contradictorio a Lastarria el hecho de que «una filosofía, que había partido de lo que llama la observación de la realidad, terminara en el despotismo de una nueva ciencia y un orden político no menos despótico. El positivismo comtiano rendía homenaje al más reaccionario de los sistemas políticos, el cual, en nombre de un supuesto progreso, restringía la libertad, establecía un nuevo orden tan despótico como el teológico»[99]. Aceptar, pues, el aspecto religioso de Comte le llevaría a Lastarrria a desdecirse de toda su obra. Aceptaba de Comte su teoría sobre la organización social, pero no lo referente a los fines del estado. El talante conservador de Comte se vio al defender el golpe de estado en Francia de Napoleón III, en 1851, así como al afirmar que el Zar de Rusia «era el único hombre de estado de la cristiandad»[100].

La defensa a ultranza de la libertad es la tesis central de Lastarria en sus *Lecciones de política positiva*, obra en la que se advierte también su cercanía y su distancia del pensamiento de J. Stuart Mill. Para Lastarria, el estado es un instrumento al servicio de la libertad del individuo; esto es, el estado tiene por misión proteger la paz exterior y

---

[98] LATARRIA, V., *Miscelánea histórica y literaria*, II, 1868: cita tomada de ZEA, L., *o.c.*, p. 227.

[99] ZEA, L., *o.c.*, pp. 227-228.

[100] Ibídem, p. 228.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

mantener la paz interior, lo cual no significa limitar la acción del estado sino orientarla hacia sus auténticos fines. De este modo, Lastarria se opone a todo tipo de «despotismo ilustrado», a toda tiranía al servicio de la libertad. Por eso, se opone a Stuart Mill cuando afirma que el estado puede intervenir para impedir que los individuos se dañen unos a otros, porque, según Lastarria, en ese caso desaparece la soberanía del individuo en favor de la del estado. En el fondo, cree Lastarria, Mill tiene una falsa idea de la libertad, puesto que «para él la libertad no es otra cosa que un último resultado de la protección del individuo contra todas las tiranías, sea que éstas vengan del estado o de la sociedad»[101].

A la hora de definir cuándo el estado tiene que intervenir para proteger al individuo, Mill sigue el criterio de utilidad, defendido por Bentham. Pero Lastarria entiende que no está claro quién define la utilidad, y a qué intereses se sirve en esas decisiones. Por eso, es más partidario de criterios iusnaturalistas, teniendo al individuo como pieza clave. Para él, «el estado no tiene otro fin que la aplicación del derecho y por lo tanto está limitado por la justicia, sea que esté constituido en un monarca, en una oligarquía o en un gobierno popular»[102]. El error de Mill estriba, en opinión de Lastarria, en su afán de conciliar el progreso con el orden, cosa que para Lastarria conlleva una profunda contradicción. Es un error, según Lastarria, propio de las monarquías de tipo latino, que «a nombre del orden y del progreso aniquila y sacrifica los derechos individuales, la libertad de la sociedad»[103]. Con ello resulta curioso que Mill, un sajón, ha caído en el talante absolutista, mientras que Lastarria defiende lo que suele defender la cultura sajona. Al individuo hay que dejarle libertad en todas sus acciones, debiendo limitar las atribuciones de los estados.

En esto también entiende que Mill ha caído en el error de pensar que «los gobiernos se hacen por los hombres», sin darse cuenta de que «brota sí de circunstancias sociales independientes de la voluntad de los que creen escogerlo a su arbitrio». Este fue el error de los primeros líderes de la independencia hispanoamericana, cuando pretendieron dar a las nuevas naciones gobiernos que no respondían a sus circunstancias específicas. Y cayeron la mayoría de estos líderes en defender gobiernos autoritarios, defensores de un despotismo ilustrado que desconfiaba de las capacidades de los individuos. Lastarria defiende que las circunstancias propias de Hispanoamérica apuntan a la necesidad de

---

101 LASTARRIA, V., *o.c.*: cita tomada de ZEA, L., *o.c.*, p. 230.
102 Ibídem. Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 231.
103 Ibídem. Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 231.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

adoptar gobiernos republicanos, confiando en la capacidad del pueblo. Esos gobiernos autoritarios tras la independencia se debieron al miedo a la anarquía que se produjo, considerándose esa anarquía como la incapacidad de los pueblos hispanoamericanos de darse un gobierno republicano. En cambio, Lastarria ve en ese período «una etapa necesaria para pasar del sistema de gobierno absolutista al sistema de gobierno liberal o republicano»[104].

Lastarria muestra sí su convencimiento en la marcha del progreso hacia la etapa de autodeterminación del individuo, consecuente con la doctrina positivista. La sociedad progresa avanzando hacia la plena libertad de los individuos. Los obstáculos que se dan en etapas anteriores no son más que males necesarios. «No bastaba vencer a los ejércitos del rey; era necesario vencer a la sociedad vieja, para crear desde luego la nueva; y entonces (…) la reforma republicana vino como resultado imprescindible»[105]. Por tanto, para Lastarria estaba clara la fórmula, y no quedaba más que esforzarse por realizarla.

b) El comtismo ortodoxo de los hermanos Lagarrigue

La generación posterior a Lastarria se forma ya dentro de la preponderancia del positivismo, que en Chile tuvo una enorme fuerza de la mano de los hermanos Lagarrigue, partidarios de la doctrina de Comte en toda su integridad, incluida su religión de la humanidad. Frente a ellos se alzará otro grupo más crítico, aceptando del comtismo, al igual que Lastarria, sólo los aspectos que no lesionen el ideal liberal. El líder de esta corriente será Valentín Letelier, sobre el que hablaremos más adelante.

El comtismo que aceptaba la religión de la humanidad, estaba representado por los hermanos Jorge Lagarrigue (1854-1894), Juan Enrique Lagarrigue (1852-1927) y Luis Lagarrigue (1864-1956). En 1873, Lastarria había fundado la *Academia de Bellas Letras* con objeto de servir de extender el positivismo en Chile. En ella colaboraron los más importantes intelectuales de su generación, discípulos a su vez de A. Bello, como Diego Barros Arana, Miguel Luis Amunátegui (biógrafo y editor de A. Bello), Benjamín Vicuña Mackenna, y otros. Al año de su fundación, Lastarria recordaba en un discurso celebrativo los fines de la Academia y los peligros en los que se hallaba, por parte de los que respetaban el espíritu liberal. A pesar de los esfuerzos por sacar adelante la

---

104 Ibídem. Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 233.
105 Ibídem. Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 233.

Academia, en 1881 tuvieron que cerrarla porque se estaba disolviendo paulatinamente. Pero en 1875 un intelectual cubano, Zamora, pronunció en ella un discurso atacando la filosofía positivista. Salieron en defensa de la misma sus muchos partidarios, entre los que se hallaba el joven Jorge Lagarrigue, quien pronunció en el mismo foro una conferencia sobre la filosofía positiva. En esa misma tribuna pronunció también Letelier una conferencia en defensa del positivismo. Igualmente, como fruto de varias conferencias en la Academia se originó el libro de Lastarria, *Lecciones de política positiva* (1874).

Paralelo a la Academia, se estaba organizando un grupo denominado *Sociedad de la Ilustración* (fundado por Arnoldo Montt en 1872), al que pertenecía Jorge Lagarrigue, que sustituyó a Montt dos años después al frente de la Sociedad. Allí se leían obras de Comte y de Littré. El mismo Jorge Lagarrigue señala, en carta a un amigo, que en esos años había perdido la fe religiosa y andaba buscando una doctrina que le sacara de su escepticismo. Eso es lo que logró la doctrina positiva, que se convirtió para él en una nueva fe que regía su nueva vida. Se propone traducir al castellano el *Curso de filosofía positiva*, de Augusto Comte, entendiendo ese trabajo, como lo expresa en su Diario, como un deber: «Creo un deber de mi parte propagar esa filosofía que ha alumbrado mi espíritu y porque creo que el positivismo es el punto final hacia el cual marchan las sociedades en sus constantes progresos»[106].

Por tanto, Lagarrigue considera como una misión religiosa propagar y defender el positivismo, como si fuera un credo religioso, preocupado por la indiferencia con que fueron acogidas las conferencias y el libro de Lastarria, ya señalado, *Lecciones de política positiva*, en el momento en que lo presentó al público en su Academia de las Bellas Letras[107]. Como fruto de este entusiasmo positivista, Lagarrigue marcha a París, en 1876, invitado por Littré, de quien después se desmarcará por no seguir a Comte en la aceptación de la religión de la humanidad. Al principio le costó al joven Lagarrigue aceptar estas teorías religiosas así como su sistema político, porque «parece ir contra las tendencias modernas». Pero el contacto con otro discípulo de Comte, Pierre Laffite, va disipando poco a poco sus dudas. Así, escribe en 1877: «Cada día me voy inclinando más del lado de la religión positiva»[108].

---

[106] Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 241.
[107] Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 241.
[108] Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 242.

En las cartas que tiene con su hermano Juan Enrique, va mostrando su distanciamiento de Littré y su acercamiento a Laffite, auténtico jefe de los comtianos ortodoxos. En París se pone en contacto con otros positivistas hispanoamericanos y brasileños, como los mexicanos Gabino Barreda y Contreras, y los brasileños Miguel Lemos y Teixeira Menedes. Los primeros nunca aceptaron la teoría religiosa de Comte, al contrario de los brasileños, fervientes defensores de la religión de la humanidad. A su regreso a Chile, Lagarrigue fundó el *Apostolado Positivista de Chile*, semejante a lo realizado por los dos brasileños en el Brasil.

Pero estos fervores iniciales van a encontrarse con diversos choques con Laffite. El primero de ellos se produce estando en París, ante la negativa de Laffite de condenar la expedición de Francia contra Túnez, en contra de la doctrina de Comte de oponerse a todo colonialismo. El siguiente tiene lugar al reclamar Laffite prudencia al brasileño Lemos a la hora de expulsar de su iglesia brasileña a un miembro que tenía esclavos, rebajando también la doctrina de Comte contra la esclavitud. Con ello mostraba Laffite su ambigüedad y su falta de autoridad moral. Así, en 1883 Lemos rompe con Laffite, y al año siguiente hace lo mismo Lagarrigue, y la ortodoxia comtiana se sitúa ahora en América. Jorge Lagarrigue regresó en 1884 a Francia para hacer propaganda allí del auténtico comtismo, hasta que muere en 1894, dejando a su hermano mayor Juan Enrique al frente del grupo en Chile[109].

A Jorge le había costado años que Juan Enrique aceptara las teorías religiosas de Comte y se alejara de Litré, pero al final lo consiguió, y a la muerte de Jorge será Juan Enrique quien se convierta en el nuevo apóstol del positivismo en Chile y fuera también de su país, a través de múltiples cartas y escritos. Entre los receptores de sus cartas están Juan Valera, la condesa Pardo Bazán, y diversos políticos de su tiempo. La orientación del positivismo de Juan Enrique Lagarrigue se va acercando al positivismo, mostrando una gran sensibilidad por los problemas sociales, oponiéndose, por ejemplo, a la ley contra las huelgas presentado por el gobierno chileno. Este escoramiento socialista lo considera compatible con los escritos de Comte. Considera también en alguno de sus escritos que el socialismo es el fin del positivismo, aunque no acepta la propuesta del socialismo de llegar a la comunidad de bienes. «El positivismo desecha, dice J.E. Lagarrigue, todo examen sobre la adquisición primera de los capitales, que sólo conduciría a perturbar el orden social, y se concreta a exigir su buen empleo»[110]. Los ricos no

---

[109] Cfr. Zea, L., *o.c.*, pp. 248-249.
[110] Cita tomada de Zea, L., *o.c.*, p. 250.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

son para Lagarrigue los dueños de los bienes, sino simples guardianes de unos bienes que pertenecen a toda la humanidad. Y ésta deberá pedir cuentas del uso que se haga de esos bienes. Igualmente, no acepta la división de clases, sino la división de oficios.

Lagarrigue reconoce las deficiencias e imperfecciones del orden social presente, pero esa imperfección deberá ser superada por hombres generosos que, con nuevas armas, como la riqueza, hagan las reformas que sean necesarias.

c) El positivismo heterodoxo de Valentín Letelier (1852-1919)

El joven Letelier aprendió el positivismo en la Academia de Bellas Letras de Lastarria, y allí mismo comenzó expresando sus ideas y sus críticas a algunos aspectos de la doctrina de Comte. En su discurso de inauguración de la Academia, Letelier se oponía a la divisa de Comte, *orden y progreso*, sustituyéndola por la de *libertad y progreso*, coincidiendo con lo que el mexicano Gabino Barreda había expresado pocos años antes. Jorge Lagarrigue intentó atraerlo hacia la ortodoxia comtiana, pero Letelier se mantuvo fiel a su tendencia liberal.

En 1891 se produce en Chile un acontecimiento político importante: el presidente José Manuel Balmaceda disuelve el congreso, pero éste priva de legitimidad al presidente, en la medida en que era presidente por el apoyo de los votos de la cámara. De este modo, indica L. Zea, «hacía crisis una vieja pugna, dos idearios se enfrentaban mortalmente: el ideario del cual fue expresión el dictador Diego Portales y el ideario liberal del que fue expresión José Victorino Lastarria. Y detrás de este ideario, dos clases: la conservadora y monárquica y la liberal y burguesa»[111]. Esa pugna, que venía incubándose desde tiempo atrás, llegará en este año al enfrentamiento armado. El ejército de tierra se puso del lado del presidente, y la marina, de parte del congreso. Tras ocho meses de contienda, el presidente se vio obligado a renunciar, suicidándose días después. El espíritu liberal triunfó y la etapa de la burguesía chilena se inició con fuerza.

En esta contienda, J.E. Lagarrigue y Letelier apoyaron bandos distintos, en consecuencia con sus ideas. El primero apoyó a Balmaceda, y el segundo, las ideas liberales del congreso. Lagarrigue envió al presidente su *Propuesta de solución para la actual crisis política*[112]. Su propuesta se resumía en estas palabras: «que el gobierno, encarnación hoy

---

[111] *O.c.*, p. 254.
[112] Santiago de Chile, 1890.

del orden, prevalezca sobre el congreso, viva encarnación del desorden»[113]. Defiende claramente una dictadura republicana, que, según él, es la que ha traído la prosperidad a Chile, no tanto el régimen parlamentario. Lo que más conviene al pueblo chileno, según Lagarrigue, es un régimen presidencial y no tanto un régimen parlamentario, como así cree que lo aconseja la doctrina de Comte[114].

Letelier se opuso claramente a la dictadura y a la justificación que Lagarrigue hacía de ella desde la doctrina de Comte. A partir de ahora, su positivismo no se apoyará en Comte sino en Spencer, continuando las ideas de Lastarria y su generación. Letelier considera en sus análisis[115] que el origen de las tentaciones de dictadura comenzaron en la guerra contra Bolivia y Perú, en 1879, porque entonces, aunque no se alteró el orden constitucional, se dio una indebida concentración de poder en el ejecutivo. La situación bélica así parece que lo exigía, pero eso iba en detrimento del orden social normal, pues cuando se prolonga la situación de guerra suele producirse una inercia hacia estados autocráticos. Y eso ha ocurrido, piensa Letelier, en Chile.

Comte consideraba necesaria la dictadura para lograr el buen funcionamiento final de la sociedad, mientras que Spencer entendía que la dictadura o tiranía no es sino una forma social retrasada, a la que también pertenece la guerra, etapa que debe ser superada por la industrial. Así, pues, el remedio para la situación chilena no está en la restricción del voto popular, sino en aumentar la educación y en el enriquecimiento industrial, en la línea de Spencer y en la que habían ya incidido pensadores de las generaciones anteriores, como Lastarria, Bilbao, Sarmiento, Alberdi, J.M. Luis Mora, etc.

Pero, aparte de estas reflexiones al calor de la situación bélica chilena, Letelier se plantea temas teóricos de más calado, como la cuestión de si es posible construir una ciencia política, adaptada a las circunstancias chilenas e hispanoamericanas, en general. El positivismo constituye, para él, la teoría adecuada en donde encontrar el camino de la respuesta a esta importante cuestión, pero no la solución definitiva. Este problema se lo plantea en la memoria presentada en 1886, con el título *De la ciencia política en Chile*[116]. Letelier aborda esta cuestión

---

[113] Cita tomada de ZEA, L., *o.c.*, p. 256.

[114] Cfr. LAGARRIGUE, J. E., *Dictamen positivista sobre el conflicto entre el gobierno y el congreso*, Santiago de Chile, 1890. Cfr. ZEA, L., *o.c.* p. 257.

[115] Cfr. LETELIER, V., *La tiranía y la revolución*, Santiago de Chile, 1891. Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 258.

[116] LETELIER, V., *De la ciencia política en Chile y de la necesidad de su enseñanza*, Santiago de Chile, 1886. Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 261.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de la mano de Comte, Mill y Bain. Se pregunta si lo político puede ser objeto de legalidad científica, entendiendo por ciencia, como hombre del siglo XIX, el modelo de las ciencias naturales. Al conjunto de las ciencias naturales las ordena en seis niveles, desde la matemática hasta la sociología. En ésta estaría la política, pero hasta ahora la sociología no ha suministrado instrumentos adecuados para conocer la verdad. No existe todavía ciencia alguna que ponga de acuerdo las diferentes opiniones políticas. Por tanto, queda abierto el problema de cómo poner de acuerdo a los ciudadanos sobre un tema que les incumbe tan directamente.

En Hispanoamérica ve cómo se ha querido enfocar el problema político desde tres puntos de vista: el liberal, el reaccionario y el conservador. Ve que las tres fórmulas son ajenas a la realidad, porque no la tienen suficientemente en cuenta; y son ajenas también a la realidad que se da en el tiempo, esto es, a la historia. No se puede hacer ciencia al margen de la historia. Se necesita, por tanto, una filosofía de la historia. Sólo así será posible una ciencia de la política, levantada sobre esa nueva filosofía de la historia.

La cuestión que ahora se plantea Letelier es: «¿Existe realmente en la sociedad algún principio para explicar todos los acontecimientos políticos?». Hasta la fecha no se ha conseguido responder a esta cuestión. Las filosofías de la historia que hasta ahora se han propuesto (la Biblia, Bossuert, Vico, Montesquieu, Hegel, etc.) no han acertado. Hasta ahora, piensa Letelier que la única obra seria que se ha escrito en Chile sobre esta cuestión es el libro de Lastarria, *Política positiva*. Pero es difícil elegir entre los diversos autores que han propuesto fórmulas diversas de filosofía de la historia. En medio de todas ellas, entiende que la teoría más adecuada es la positivista. Pero esta ciencia política positiva no es partidaria de considerar que la voluntad de los hombres sea tan decisiva en el desarrollo de los acontecimientos. Más bien defiende que los sucesos se producen «por obra de causas generales más bien que por voluntad de los gobernantes». Entonces Letelier se plantea la cuestión del libre albedrío. Esta cuestión se ha planteado y resultó hasta ahora, dice él, desde la óptica de la filosofía, pero ahora hay que plantearla desde la ciencia.

El talante liberal de Letelier le hace oponerse a toda solución que pueda asemejarse al determinismo. La libertad humana influye en los acontecimientos históricos, y aunque se aspira a encontrar las leyes que marcan el sentido de la historia, no se puede prescindir de la libertad y de la consiguiente responsabilidad. Letelier entiende que, en el proceso de evolución de la realidad y de las ciencias, se va de lo determinado hacia la libertad, el ámbito de lo humano. Ahora bien, aunque Lete-

lier se opone al determinismo absoluto, tampoco su fórmula consistirá en una libertad absoluta, puesto que se dan ciertos límites.

Por tanto, una ciencia política tiene que apoyarse en la idea de libertad del individuo, pero no de modo absoluto, para evitar la anarquía. Entonces, hay que estudiar qué leyes se dan en el ámbito de lo social, leyes que configuran la nueva ciencia de la sociología. Siguiendo a Comte, piensa que la sociología se divide en estática y en dinámica. Si hay acciones que no son debidas a la voluntad individual sino a la sociedad, entonces no es bueno utilizar leyes represivas, sino preventivas, con lo que Letelier insiste de nuevo con su talante liberal en salvaguardar la libertad de los individuos dentro de la sociedad. Esta tendencia a lo represivo, en detrimento de estudiar las causas que originan determinadas situaciones, se debe, piensa Letelier, a que se sabe poco sobre la relación de causalidad en esos acontecimientos, y a lo poco que se sabe sobre la dinámica social. Este conocimiento serviría a los gobernantes para hacer mejor su trabajo. Pero como no tienen ese conocimiento, toman decisiones equivocadas, enconando a veces determinados movimientos sociales sin saber cómo encauzarlos adecuadamente. Así, piensa Letelier, que una ciencia que conozca las leyes de los acontecimientos históricos podrá, por ejemplo, suprimir las huelgas continuas, acabar con el peligro del comunismo, y cualquier otro tipo de crisis social[117].

El mal está en que los gobernantes siguen formas de gobierno y soluciones a problemas sociales copiadas de otros países con realidad social distinta a la nuestra. Faltan, pues, criterios tomados de una ciencia política, pues en caso contrario se cometen muchos errores, como ha sido el caso de Chile desde 1833, puesto que los gobernantes siempre han querido implantar en el país constituciones de otras naciones supuestamente más avanzadas. El idealismo político es el que peores consecuencias trae a una nación, pues se prima la fantasía sobre el análisis de la realidad. Dada la situación de Chile, Letelier, al igual que Lastarria, se opone a los dos partidos políticos que tiene delante, el liberal y el conservador, los *pipiolos* y los *pelucones*, optando por un tercero, que estaría constituido por una burguesía moderna. «El mismo tipo de burguesía, observa L. Zea, que se ha ido formando en toda la América hispana. Letelier, como ayer su maestro Lastarria, señala un tercer camino en la política, el cual ya no es ni el orden por el progreso, ni la libertad utópica. La libertad ordenada, libertad responsable. Libertad apoyada en la realidad, en la experiencia, en la ciencia. Su liberalismo

[117] Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 270.

es un liberalismo al que se podría calificar de científico, sin llegar a ser, por supuesto, lo que en México eso mismo significó»[118].

El liberalismo absoluto sirvió sólo para superar el orden colonial, pero ahora sería opuesto al progreso. Pero eso no significa que el único camino sea el despotismo, sino que el camino más adecuado es un liberalismo responsable. Y sólo la ciencia política puede ayudar a un gobierno a ser responsable. Esta ciencia se determina y orienta por los intereses sociales, no individuales. Esta ciencia dotará a la sociedad de paz y orden, pero sin suprimir la libertad de los individuos.

3.2.3. *El positivismo en el Perú*[119]

La situación social y política de Perú siguió caminos parecidos al resto de las repúblicas hispanoamericanas: tras la independencia de España se produjeron momentos de anarquía, que se superaron con dictaduras. En 1863, tuvo que soportar el ataque de la flota española, que bombardea el puerto de El Callao, en un inútil intento de recuperar el imperio perdido. Pero el acontecimiento clave en esta época fue la guerra contra Chile, en 1879. El origen estuvo en los problemas entre Bolivia y Chile por la disputa sobre el salitre. Perú se alía con Bolivia, pero ambas serán vencidas por los chilenos, que llegan incluso a ocupar Lima. En octubre de 1883, se firma el Tratado de Ancón, por el que «se cedía a Chile el departamento de Tarapacá y las provincias de Tacna y Arica por diez años, al cabo de los cuales un plebiscito resolvería la suerte definitiva de estas tierras. Perú perdía así una parte de las tierras que más podían haberle ayudado a resolver sus agudos problemas económicos»[120].

a) El positivismo como revulsivo: Manuel González Prada

La sociedad peruana quedó traumatizada, preguntándose por las razones y los culpables de tal desastre. Es el momento en que surge la figura de Manuel González Prada (1848-1918), como líder moral que intenta remover a la sociedad y empujarla por el camino de su reconstrucción. Como señala L. Zea, González Prada constituía, como lo fueron en sus países Sarmiento y Lastarria, «un enlace entre el romanticismo y el positivismo

---

[118] *O.c.,* p. 272.
[119] Cfr. Zea, L., *o.c.*, pp. 275-298.
[120] Zea, L., *o.c.*, p. 276.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

hispanoamericano. Como ellos, empezó por demoler para luego reconstruir sobre lo destruido»[121].

En su empeño por demoler el pasado, comenzó realizando una severa crítica sobre la guerra con Chile. En un discurso pronunciado en 1888, en el teatro Politeama, considera que la victoria de los chilenos se debe al avance de esa nación y al sentimiento de patria que tienen sus soldados. En cambio, Perú se halla todavía en la época feudal; sus soldados no defienden a su patria sino a sus jefes. Por tanto, para él está claro que los auténticos causantes del desastre han sido «nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre». Atribuye la culpa a la herencia del pasado, de la que Perú no ha sabido todavía deshacerse.

¿Dónde está el remedio? Para González Prada está claro: «acudamos a la ciencia, ese redentor que nos enseña a suavizar la tiranía de la naturaleza; adoremos la libertad, esa madre engendradora de hombres fuertes»[122]. Pero no se trata de una ciencia cualquiera, sino de la ciencia positiva. González Prada se dedicó con estas ideas a demoler el pasado, todo rastro de la herencia española, como origen y raíz de todos los males y estorbo para la modernización y el progreso del país. Y una fórmula que se considera adecuada es la formación de un nuevo partido, la Unión Nacional, formado por jóvenes, gente que no esté contaminada con vicios pasados. Este partido no debería tener compromisos ni rémoras con nadie, excepto con sus propios ideales. El programa del partido debería huir de utopías idealistas, y atenerse a la realidad. Ese sentido de la realidad es el que le hace ver que antes que hacer reformas políticas, el Perú necesitaba reformas sociales, como base de las otras.

En sus propuestas reformadoras para el Perú, González Prada sigue las teorías de Comte, Spencer, Mill y Darwin, pero de Comte se desmarca en muchos aspectos, puesto que, a pesar de los innegables aciertos de su filosofía, «en ningún libro pulula tanta afirmación dogmática o arbitraria como en las obras elaboradas por los herederos o epígonos de Comte»[123]. Pero la ciencia positiva la considera como el mejor instrumento para la regeneración de Perú, aunque piensa que pocos se atreven a utilizarla con todas las consecuencias. Uno de los enemigos a combatir con la ciencia es el catolicismo, por ser enemigo de la libertad y del progreso. Defiende a la ciencia de los que le acusan de producir

---

121 Ibídem, p. 280.

122 Cita tomada de Zea, L., *o.c.*, p. 277.

123 «Nuestros indios», 1904, reunido en *Horas de lucha*, Lima, 1908. Cfr. Zea, L., *o.c.* p. 281.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

la bancarrota de la sociedad, considerando que la bancarrota no está en la ciencia sino en la religión. La ciencia es el mejor instrumento, en opinión de González Prada, para superar prejuicios y falsedades, puesto que se atiene a la realidad. En su empeño de renovar Perú y destruir todo el pasado no valioso, la ciencia se le aparece como el instrumento más adecuado y la base para la anarquía que él propone. «La ciencia, dice, contiene afirmaciones anárquicas y la humanidad tiende a orientarse en dirección a la anarquía»[124]. Considera también que Spencer tiene «ráfagas de anarquía», a pesar de ser el «apóstol de la evolución antirrevolucionaria y conservadora».

Uno de los puntos clave de su programa de renovación de Perú fue para González Prada el problema indígena, mostrándose como uno de sus más fervientes defensores. Consideraba que a los indios no había que predicarles resignación, sino «orgullo y rebeldía». La desigualdad racial que se da en la sociedad peruana la ve como herencia de la colonia, sin que tras la independencia se haya hecho nada por mejorar. Para González Prada es evidente que el indio no es una raza inferior. Además, no hay razas superiores o inferiores, sino hombre buenos o malos, mejor o peor dotados. Por otro lado, se advierte que, cuando los indios acuden a las escuelas, adquieren similares niveles de formación que los blancos. Y desde el punto de vista moral, es evidente que los blancos, en su política de sometimiento de los indios, han mostrado que «llevan lo blanco en la piel, mas esconden lo negro en el alma»[125].

En conclusión, González Prada es partidario de que los propios indios se defiendan y sean los sujetos y protagonistas de su propia emancipación, sin esperar ser liberados y humanizados por otros, y menos aún por los que hasta ahora han sido sus opresores.

b) El positivismo de Cornejo, Prado y Villarán

La generación posterior a González Prada siguió las huellas del maestro en su convencimiento de que el positivismo era la fórmula adecuada para sacar adelante a Perú de su postración. «A partir de 1900, señala L. Zea, el positivismo tomó carta de naturalización en el Perú. Sus políticos y pedagogos harán de esta doctrina el fundamento de sus ideas. En el positivismo se vio uno de los mejores instrumentos para formar la nacionalidad peruana»[126]. Pero ya en estos momentos el

---

[124] González Prada, M., *Anarquía*, Santiago de Chile, 1840. Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 282.
[125] Cita tomada de Zea, L., *o.c.*, p. 283.
[126] *O.c.,* p. 285.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

positivismo que se adopta es el de Spencer, superado ya el comtismo. Nos estamos adentrando en el s. XX, época que sobrepasa las fechas de este capítulo, pero, en la medida en que se trata de autores positivistas, los tratamos aquí.

Las figuras más representativas de este período positivista son tres: Mariano Cornejo (1866-1942), Javier Prado y Ugarteche (1871-1921), y Manuel Vicente Villarán. Los tres trabajan en el campo educativo, intentando formar el sentido de la nacionalidad de los peruanos. Todos ellos coinciden en que el principal obstáculo ante esta tarea es el pasado colonial. Así lo expresa Cornejo en sus *Discursos parlamentarios y políticos*[127], Javier Prado en *El estado social del Perú durante la dominación española*[128], y Villarán en *Las profesiones liberales en el Perú*[129]. La independencia política había sido insuficiente, y se necesitaba una nueva independencia, la cultural y espiritual. La ya nombrada guerra con Chile fue también para ellos el detonante para iniciar el trabajo renovador.

Villarán afirma que «debemos enmendar el equivocado rumbo que hemos dado a la educación nacional, a fin de producir hombres prácticos, industriosos y enérgicos, porque ellos son los que necesita la patria para hacerse rica y lo mismo fuerte»[130]. Se pensaba que había que superar las malas virtudes dejadas por los españoles e imitar a los pueblos viriles, los anglosajones. Al igual que la mayoría de los intelectuales hispanoamericanos, estos intelectuales peruanos pensaban que había que hacer de los pueblos recién emancipados, en este caso Perú, una nación con los adelantos y virtudes de los Estados Unidos de Norteamérica[131].

Frente a estos planteamientos positivistas, se alzó Alejandro Deústua, filósofo y educador contrario a las teorías positivistas, por entender que el positivismo conducía a olvidar los problemas morales más urgentes del momento. Deústua piensa que la solución del Perú está en educar a los jóvenes que van a ser en el futuro los que dirijan al país. Por tanto, para él la clave estaba en la Universidad. Allí es donde se ha de enseñar a los jóvenes dirigentes no sólo los saberes intelectuales sino también, y sobre todo, los valores morales. Frente a ello, no veía tan importante la enseñanza primaria o secundaria, por

---

[127] Lima, 1902.
[128] Lima, 1894.
[129] Lima, 1900.
[130] Cita tomada de ZEA, L., *o.c.*, p. 289.
[131] Cfr. PRADO, J., *La nueva época y los destinos históricos de los Estados Unidos*, Lima, 1894.

que los incultos y analfabetos no iban a ser los que regirían el país en el futuro[132].

Ante esta teoría educativa tan elitista, se opuso rotundamente Villarán, puesto que entiende que el mal social no cree que se vaya a remediar con educar a las clases altas. El progreso del país no depende sólo de tener unas buenas universidades, sino de elevar el nivel económico de todos, y de educar a todas las clases sociales[133].

De la misma manera que vimos en González Prada, esta generación de positivistas también se preocupó por el asunto indígena. L. Zea nos hace ver que «mientras que otros países como México y la Argentina, en esta misma etapa de su desarrollo, no ven en el indígena sino un elemento negativo, algunos de los positivistas peruanos se empeñarán en mostrar el aspecto positivo del mismo, pese a todos sus defectos, ya que éstos no son sino fruto de circunstancias provocadas por el blanco»[134]. Villarán es el que se pronuncia a favor de los indios con más calor. Se opone a las teorías de quienes consideran el factor indígena un elemento negativo, considerando que el remedio estaba en traer inmigrantes blancos para reemplazarlos. Esa fue la política de los Estados Unidos y la que proponían Alberdi y otros en la Argentina. Pero Villarán considera que los indios forman una gran mayoría de los peruanos, y sobre sus espaldas se apoya gran parte de la economía peruana. Los defectos de los indios no eran de ellos, sino de sus explotadores durante siglos. Por ello, se opondrá a un proyecto de ley que proponía quitar el voto a los analfabetos, porque suponía privárselo en su gran mayoría a los indígenas[135].

Como aspecto final, estos positivistas peruanos, al igual que los chilenos, y a diferencia de los mexicanos, son de clara orientación liberal, y hacen de la libertad el cimiento del progreso. En la relación entre libertad y orden, ponen el acento siempre en la primera. El progreso tiene que hacerse a través de una libertad protegida por un orden, pero orden no es dictadura. Cornejo expone estas ideas al oponerse al dictador Cáceres, en 1897[136], diciendo sin paliativos: «Yo no excuso jamás,

---

[132] Cfr. ZEA, L., *o.c.*, pp. 290-292; RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, «Bibliografía de Alejandro Octavio Deustua», en *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, Lima, FCE, Tomo II, 2000, pp. 283-304.

[133] Cfr. VILLARÁN, M.V., «La educación nacional» (1908), en *Estudios sobre educación nacional*, Lima, 1922.

[134] *O.c.*, p. 293.

[135] Cfr. VILLARÁN, M.V., *El factor económico en la educación*, 1908. Cfr. ZEA, L., *o.c.*, pp. 293-295.

[136] Cfr. *Discursos parlamentarios y políticos, primera serie*, *o.c.*

yo condeno siempre y siempre maldigo toda dictadura. Para mí, ninguna razón hay que pueda disculpar ese crimen contra la humanidad»[137]. La dictadura no es, para él, mas que una anarquía, pues se trata de una violación de la ley. Y la revolución es fatal consecuencia de la tiranía. El mejor camino para alcanzar el progreso no es la revolución sino la evolución, como defiende Spencer. Este es el camino que debe seguir Perú si quiere progresar, y para ello se ha de respetar la ley, y la dictadura no la respeta.

3.2.4. *El positivismo en Bolivia*[138]

La situación de Bolivia partía de una serie de circunstancias similares a las que hemos visto en Perú. Tras la independencia de España y su separación de Perú, la historia de Bolivia fue una sucesión de revoluciones y dictaduras. Hasta que se llega a 1879, momento en que se produce la guerra con Chile, de la mano de Perú, por el tema del salitre. Perdida la guerra, Bolivia tiene que ceder a Chile las zonas salitreras y, al mismo tiempo, su única salida al mar.

Al igual que en Perú, este acontecimiento traumático marca el momento del despertar y de intentar la regeneración del país, cosa que los intelectuales más conscientes tratarán de hacer de la mano del positivismo. Los seguidores de Comte se reúnen en torno al llamado *Círculo Literario* de La Paz, fundado desde 1876, que empezó a publicar una revista desde el año siguiente. La figura más destacada del grupo era Agustín Azpiazu, de buena formación científica, y que estimula la elaboración de trabajos sobre la realidad boliviana. En 1889 fundó la *Sociedad Geográfica* de La Paz, para estudiar la realidad geográfica del país.

Otro núcleo intelectual, también positivista, se organizó en Sucre, bajo la dirección de Benjamín Fernández, profesor de Derecho Público Constitucional, contrario a los principios del derecho natural de los seguidores de Ahrens.

El partido liberal era el que se apoyaba en estas teorías positivistas, enfrentándose a los conservadores, anclados en un pasado que consideraban origen y causa de todos los males del país, incluida la guerra con Chile. La clase dominante se organizó alrededor del partido conservador,

---

137 Cita tomada de Zea, L., *o.c.*, p. 296.

138 Cfr. Francovich, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, 1945; Zea, L., *o.c.*, pp. 298-308.

que contaba con el apoyo de la Iglesia. Ante la situación de postración del país, estos intelectuales positivistas se preguntaban por la causa de todo ello, y por el camino más adecuado para regenerar el país. Son las mismas preguntas que veíamos en el caso de Perú y en el resto de las repúblicas hispanoamericanas. En Bolivia, un personaje clave en el desarrollo del positivismo fue Nicomedes Antelo, de quien nos habla Gabriel René-Moreno, en sus *Notas biográficas y bibliográficas*[139]. Antelo, originario de Santa Cruz de la Sierra, había vivido bastante tiempo en Buenos Aires, donde se contagió del positivismo imperante allí. Había leído a los positivistas y evolucionistas, y desde ellos enjuiciaba el problema de Bolivia. Y el mal, para él, estaba en la mezcla de razas. El indio era para él claramente inferior, y en la lucha evolucionista tendrá que desaparecer, por mucho que les duela a algunos. La desaparición de los inferiores es una condición necesaria para el progreso, por más que duela. «Es como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y salva de la muerte»[140].

La solución está, por tanto, en la inmigración de integrantes de la raza blanca, al igual de lo que proponían en Argentina Sarmiento y Alberdi. Su racismo le llevaba a defender que el cerebro de los indígenas y mestizos era unas onzas menor que el de los blancos. «El indio no sirve para nada. Pero, eso sí, representa en Bolivia una fuerza viviente, una masa de resistencia pasiva, una duración concreta en las vísceras del organismo social»[141]. Los mestizos también eran para él una raza degenerada, por lo que en la lucha y el contraste con los criollos lógicamente tendrán que sucumbir, al igual que ante los inmigrantes que lleguen. Estas afirmaciones las justificaba desde la experiencia argentina, que había tenido delante durante años. El enfrentamiento entre los partidarios de Rosas, masas mestizas del interior, y los criollos de la capital, la civilización de éstos había vencido sobre la barbarie de los primeros. Y la consecuencia de esta victoria era el gran progreso que se estaba dando en la Argentina.

No había, pues, otro remedio que utilizar drásticos remedios en Bolivia si se quería conseguir los beneficios producidos en la Argentina. Había que superar la gran heterogeneidad de razas, idiomas e ideas. Además, «la libertad y el orden en Bolivia no deberían buscarse sino en el campo del bienestar material, poniendo de preferencia en actividad

---

139 René-Moreno, G., «Nicomedes Antelo», en Id., *Notas biográficas y bibliográficas*, Santiago de Chile, 1901.

140 Cita tomada de Zea, L., *o.c.*, p. 300.

141 Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 301.

efectiva todos los agentes económicos que sugiere el arte industrial y los que brindan los recursos naturales del país»[142]. En resumen, la fórmula adecuada para sacar adelante a Bolivia era, para Antelo, inmigración e industrialización, cosa en la que coincidía con otros muchos pensadores del resto de las naciones hispanoamericanas.

En 1899 se va a producir un cambio importante en la política boliviana, con el triunfo del partido liberal y la puesta en práctica de su programa de gobierno, en el que la doctrina positivista ocupaba un puesto determinante. Así, en 1909 se funda la primera escuela normal de maestros, bajo la dirección de intelectuales belgas. En 1913, se impone el laicismo, prohibiéndose las clases de religión en las escuelas y colegios. Es también el momento en que se inician las investigaciones sobre la realidad de la sociedad boliviana, destacándose el duro estudio de Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, en el que defiende, como Antelo, que la causa del atraso boliviano e hispanoamericano es de origen racial.

Esta orientación tan pesimista y negativa, de la mano de un positivismo extremo, va a reorientarse de la mano de la influencia de Spencer. Serán básicas sus tesis sobre la existencia de una realidad más allá de lo puramente abierto a nuestras experiencias, dando así apoyo a una recuperación del sentimiento religioso. En esta nueva línea espenceriana, destacan Luis Arce Lacaze, profesor de la Universidad de Sucre, y autor de *Filosofía del derecho* (1892), y Daniel Sánchez Bustamante, profesor de la Universidad de La Paz, autor de *Principio de derecho*, libro en el que se advierte la influencia de Spencer pero también de Guyau. «Ambos filósofos, observa L. Zea, ponen un especial acento en la puerta de escape que deja Spencer respecto al mundo de lo absoluto que se encuentra fuera del alcance de toda experiencia»[143].

Son significativas, en este sentido, las palabras de Arce Lacaze: «El destino último del hombre es el que la fe nos enseña y, con respecto a él, a la filosofía no le toca más que una cosa: demostrar la incompetencia de la ciencia en estas cuestiones, probando que siempre que ellas las aborda se desvirtúa y pierde su carácter esencial»[144]. Se advierte en estas palabras el inicio de la aplastante hegemonía que hasta este momento había ejercido el positivismo, empezando a dejarse entrever la presencia de influencias filosóficas rivales.

---

[142] Cfr. René-Moreno, *o.c.* Cfr. Zea, L., *o.c.*, pp. 302-303.
[143] *o.c.*, p. 304.
[144] Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 304.

Donde se ve claramente esta tendencia es en otro importante positivista boliviano, Ignacio Prudencia Bustillo, profesor de Filosofía Jurídica en la Universidad de Sucre, entre 1918 y 1921. Sus ideas filosóficas y las fórmulas que propone para la regeneración boliviana las presenta en *Ensayo de una filosofía jurídica* (1923). Bustillo concede una fundamental importancia a la reforma de la Universidad, orientando sus estudios no tanto en lo que él considera una «educación verbalista y charlatana», que, según él, «no ha contribuido en nada al progreso efectivo del país», sino que los esfuerzos tienen que encaminarse hacia una «educación práctica». El modelo para él, como para otros intelectuales, es Norteamérica. Y el modelo de carrera abstracta y poco útil es, según Bustillo, la abogacía, aunque también piensa que se puede orientar esa carrera por caminos más prácticos. Tiene que implantarse en el derecho el principio del realismo, alejándose del mundo abstracto de la metafísica. El realismo es también un camino que lleva a la tolerancia, superando la ramplona irreligiosidad de que hicieron gala ciertos positivistas del pasado. En ese sentido, reconoce que el positivismo formó en el pasado pocos sabios y muchos sectarios. Pero Bustillo está comprometido en la enseñanza del auténtico positivismo, que será una síntesis de filosofía y de ciencia. Cada una de las dos, por separado, son estériles. Así, pues, nos dice: «conciliemos ambas disciplinas y creemos la filosofía científica, que será ni infundada ni insuficiente. Quien lleve a cabo, en nuestra época, esta tentativa y no fracase, tendrá la gloria de rejuvenecer y vigorizar la filosofía positiva: pero para ello habrá de proceder con menos intransigencia que Augusto Comte»[145].

De esta síntesis piensa Bustillo que depende la educación boliviana, en la medida en que atiende y sintetiza lo material y lo espiritual. Bustillo, en esta época, había ya recibido la influencia de la filosofía intuitiva de Bergson (intuición creadora) y de W. James, como filosofía de moda. Es evidente, para Bustillo, que el método científico es insuficiente para conocer las múltiples facetas de la realidad, y el intuicionismo viene a solucionar esta deficiencia. Ahora bien, esta filosofía no se tiene que abandonar a la fantasía y al capricho, sino que tiene que conjugarse con el positivismo científico, que no tiene que ser abandonado. La filosofía científica tiene que ser un complemento de la ciencia. Así, el método más adecuado para investigar la realidad será el método ecléctico: mitad inductivo y mitad deductivo[146].

---

[145] BUSTILLO, I.P., *Ensayo de una filosofía jurídica*, *o.c.* Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 306.
[146] Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 308.

3.2.5. *El positivismo en la Argentina*[147]

El positivismo tuvo un fuerte arraigo en la Argentina, al igual que en el resto de naciones hispanoamericanas, aunque sus específicas circunstancias sociopolíticas influyeron, como es lógico, en el tipo de positivismo que se impuso y floreció en esta nación.

a) La Escuela de Paraná

Esta institución fue el ámbito donde surgió el positivismo. Había sido fundada por Domingo F. Sarmiento en 1870, con objeto de conseguir las metas que su fundador perseguía: la independencia mental de su nación y de toda Hispanoamérica. El positivismo adoptado por la Escuela será el de Comte, pero adaptado críticamente al liberalismo. Esta adaptación será fundamental, porque, como hemos visto en los autores comentados ya y en los que vamos a tener ocasión de estudiar, el comtismo ortodoxo se oponía a una concepción liberal de la sociedad, de tal modo que el individuo quedaba sometido a la sociocracia. Cuando A. Korn estudia la historia de las ideas en Argentina, advierte la dificultad de conciliar estas dos tendencias. «Estas ideas, señala, eran irreconciliables con nuestro medio; había que afirmar la evolución y la democracia. Los normalistas lo único que tomaron de Comte fue su teoría de los tres estados del conocimiento y cierto anticlericalismo que en el fondo no sería comtiano sino liberal corriente»[148].

L. Zea nos hace ver que Comte y Sarmiento perseguían parecidos objetivos, pero las circunstancias eran muy distintas. Argentina necesitaba un orden, tras los años de anarquía que siguieron a la independencia, pero era un orden distinto al que estaba imponiendo Rosas. Y tras su caída, se necesitaba un orden que respetara la libertad individual. Por tanto, había que conseguir un orden que naciera de la libertad interior del individuo, y ello sólo sería posible como fruto de un proceso educativo[149]. Este era el propósito de la Escuela de Paraná, empeñada en conseguir esa independencia cultural tan ansiada, pero sin tener todavía una doctrina con la que conseguirlo, y el positivismo vino a convertirse en tal doctrina.

---

[147] Sobre el positivismo en Argentina, cfr. Zea, L., *o.c.*, pp. 308-342; Caturelli, A., *o.c.*, cap. XX, «Monismo materialista y positivismo», pp. 423-479.

[148] Korn, A., «Influencias filosóficas en la evolución nacional», en *Obras*, vol. III, La Plata, 1940. Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 309.

[149] Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 310.

En los inicios de la Escuela fue clave la figura del italiano Pedro Scalabrini, llegado a la Argentina en 1868. Se dedicaba a la paleontología, pero también a otras materias teóricas. Publicó en 1875 *Derecho argentino*, donde se advierten también influencias krausistas. Y en 1889 publicó dos libros, *Materialismo, darwinismo y positivismo*, y *Cartas científicas*. En la Escuela enseñó ciencia y filosofía, desde la óptica de Comte. Estudiando su trabajo en la Escuela de Paraná, Víctor Mercante resalta su método pedagógico activo. «Scalabrini, dice, perseguía en su cátedra el propósito de formar al pensador. De ahí que se abstuviera de opinar; de aquí que deparase a sus alumnos la absoluta libertad de exponer; de ahí que nunca culminara una discusión pronunciándose por tal o cual creencia»[150]. Se trataba, por tanto, de una pedagogía activa, libre, no limitándose a transmitir unos conocimientos librescos, sino que le importaba más que los alumnos aprendieran a pensar por su cuenta.

La influencia de la Escuela de Paraná hizo que se divulgara a Comte por toda Argentina, pero, como hemos dicho, se trataba de un Comte sin sus teorías sobre la religión de la humanidad. Argentina se unía, pues, a la lista de naciones que recibieron a Comte de una manera crítica, a diferencia de los hermanos Lagarrigue en Chile y de lo que ocurrió en México. Mientras en Chile y en México, al igual que en otros lugares, el positivismo sirvió para apuntalar las dictaduras, en Argentina estaba el comtismo íntimamente ligado al respeto a la libertad de los individuos. Eran conscientes de que el progreso de la nación sólo vendría del cultivo de las ciencias, unidas a un método experimental y positivo, pero eso debía de lograrse bajo la iniciativa de los individuos. Este individualismo se oponía también al populismo de Rosas, apoyado en unas masas bárbaras.

Entre los discípulos surgidos de la Escuela, el más representativo fue J. Alfredo Ferreira (1863-1935), sucesor de Scalabrini. Influido por las ideas pedagógicas de su maestro y de otros teóricos norteamericanos, implantó las escuelas populares, siendo la primera la de Esquina (provincia de Corrientes, patria del propio Ferreira), dedicada a elevar el nivel de formación de las provincias del interior argentino. El ideario de estas escuelas y de su plan pedagógico lo dejó reflejado en *Bases para un Plan de Estudios de Educación Primaria*. «El alumno de la escuela común, según Ferreira, sólo debe estudiar directamente las cosas, los seres y los hechos naturales y sociales de la región en que vive. La

---

[150] MERCANTE, Víctor, «El educacionalista Pedro Scalabrini», en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, V (1917).

adquisición teórica de conocimiento de un texto o en las explicaciones del maestro, y no derivada de la propia observación y de la propia inducción, no educa o educa mal»[151].

Así, pues, Ferreira pensaba que la observación directa fomentaba la originalidad, y de ese modo se iba conformando la personalidad del alumno, y se afianzará así su libertad. Como es lógico, de esta orientación pedagógica sacaba Ferreira conclusiones sociales y políticas, porque, según sus palabras, «los congresos mudos o uniformes, los unicatos políticos, los cesarismos republicanos (…) se han engendrado en mucha parte en la uniformidad del aula. Esta escuela acaba con la personalidad. Es una escuela para la dictadura»[152]. En la línea de sus antecesores de la tradición romántica, Ferreira entendía que había que arrancar de raíz la fatal herencia de la presencia española, y el modo de lograrlo era a través de los métodos pedagógicos que él proponía, tomados del talante experiencial del positivismo. Del positivismo tomó su preocupación por la realidad y el método experimental, renunciando a lo que escapa a lo directamente experimentable: lo suprasensible y metafísico. Lo que perseguía, por tanto, era la fundación de una serie de escuelas que formaran individuos amantes de una libertad creadora.

Esta insistencia tan fuerte en la libertad individual hace fácilmente comprender, como ya lo hemos apuntado, que no le convenciera ninguno de los aspectos de Comte en los que se defiende la subordinación del individuo a la sociedad. Por eso, entendía que la doctrina de Comte había que adaptarla a las circunstancias de cada lugar, y no convertirla en un dogma cerrado, como afirmaba en carta a P. Lacalde: «La inmensa construcción de Comte (…) debe adaptarse y no inmovilizarse al nacer y crecer. El lo dijo: el único principio absoluto es que todo es relativo. Creando la sociología, él nos ha dado el principio científico del concepto social regido por leyes naturales, aun modificables»[153].

Incluso en la preponderancia de la libertad sobre el orden, se apoyaba en las propias ideas de Comte[154], así como en la defensa de la independencia de la educación respecto al estado. Como señala Zea, «el comtismo no era sino una filosofía instrumental»[155].

---

[151] Cfr. BASSI, Angel C., *Alfredo Ferreira*, Buenos Aires, 1943. Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 313.

[152] Cfr. Ibídem. Cita tomada de ZEA, L., *o.c.*, p. 315.

[153] FERREIRA, J. A., «Carta a P. Lacalde», en *La Escuela Positiva*, Corriente, II (1896. Cfr. ZEA, L., *o.c.* p. 318.

[154] Cfr. FERREIRA, J. A., «Síntesis de la política positiva de Comte», en *La Escuela Positiva*, V (1899). Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 319.

[155] *O.c.*, p. 319.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

b) La generación de 1880

«La generación soñada por los próceres de la emancipación mental de la Argentina pareció surgir el año de 1880 en la capital, Buenos Aires. Spencer, en cuyas ideas había encontrado Sarmiento la expresión de las propias, se presenta como el filósofo de la generación que iba a realizar la etapa civilizadora de la Argentina. Su influencia fue mayor que la de Comte, aunque no inspiró una escuela como éste en Paraná»[156]. Esta escuela profundizó, siguiendo a Spencer, en las tendencias individualistas que hemos visto en Ferreira. El problema fue, como señala A. Korn, que «absorbidos por la cultura europea no valoraron las fuerzas ingénitas del alma argentina y, para nuestros males, buscaron remedios exóticos. Mentalidades de gabinete, nunca se identificaron con el sentir de las masas; hombres de pensamiento, carecieron de empuje militante. Otros lucharon con las ideas que ellos diseminaron»[157].

A esta generación pertenecieron José Nicolás Matienzo, Juan Agustín García, Rodolfo Rivarola, Luis M. Drago, Norberto Piñero, Ernesto Quesada, José María Mejía y otros. Su influencia se dejó sentir a través de los centros educativos en los que trabajaron, así como en otros campos de la realidad social argentina. Pero, a diferencia de las generaciones anteriores, que eran depositarias de una mentalidad liberal y progresista, esta generación fue la portadora de un pensamiento que fue derivando hacia posturas conservadoras en lo político y lo social. Parecía esta generación destinada a ser la representarte de la burguesía argentina, que se sentía como la clase que iba a conseguir la tan ansiada «civilización» de los intelectuales de épocas anteriores. Para este programa no servía bien Comte, sino Spencer, defensor de un ideal de sociedad en la que cada individuo debe alcanzar el máximo de libertad.

La burguesía argentina soñaba con lograr que Argentina alcanzase unos niveles de progreso y civilización semejantes a los de Estados Unidos de América, pero, como señala Zea, «no sabrá o no podrá realizar tal sueño. La gran burguesía europea hace la burguesía argentina, como de todas las burguesías hispanoamericanas, simple amanuense de sus negocios»[158]. A pesar de que se construyen ferrocarriles, se abren bancos, se instalan industrias, etc., los dueños de tales riquezas son firmas extranjeras. No aparece por ningún sitio la civilización con sello argentino, sueño de Alberdi, Sarmiento y otros. Lo que había ocurrido, cosa que no todos eran capaces de percibir, era que la enorme afluencia

---

[156] Zea, L., *o.c.*, p. 320.
[157] Korn, A., *o.c.* Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 320.
[158] *O.c.*, p. 322.

de la inmigración había desdibujado totalmente lo que podía constituir la nacionalidad argentina. Korn recoge las acertadas apreciaciones sobre esta realidad de Paul Goussac, de la generación situada entre los próceres de la emancipación cultural y los positivistas: «Tan violenta ha sido la avenida migratoria, que podía llegar a absorber nuestros elementos nacionales: lengua, instituciones políticas, gusto e ideas tradicionales. A impulsos de un progreso spenceriano que es realmente el triunfo de la heterogeneidad, debemos temer que las preocupaciones materiales desalojen gradualmente del alma argentina las puras aspiraciones, sin cuyo imperio toda prosperidad nacional se edifica sobre arena. Ante el eclipse posible de todo ideal, sería poco alarmarnos por el olvido de nuestras tradiciones: correría peligro la misma nacionalidad. Y es, sin embargo, esta hora suprema la que eligen algunos para ensalzar la educación utilitaria, que nos ha traído donde estamos, y atajar la cultura clásica, que por sí sola constituye una escuela de patriotismo y nobleza moral»[159].

Otros autores no serán tan pesimistas, como es el caso de J. Ingenieros, quien entiende que son los inmigrantes los que representan la civilización, frente a las masas autóctonas, que constituyen la barbarie. Ya tendremos ocasión de analizar más adelante la obra de Ingenieros. Lo que sí es evidente es que con el fenómeno tan decisivo para Argentina de la inmigración se van a dar unos cambios muy significativos en su estructura social.

c) El socialismo argentino y el positivismo

Los inmigrantes europeos llegados a Argentina soñaban con hacer «las américas», enriqueciéndose de modo fácil y rápido. Pero la realidad fue muy otra, no consiguiendo la mayoría de ellos más que engrosar la masa de proletarios que la incipiente industria argentina estaba generando. «Argentina, como señala Zea, entra así en una nueva etapa de su desarrollo social que la caracteriza especialmente. La lucha por la emancipación mental parece haber llegado a su fin. La lucha entre la ciudad y el campo, la capital y la provincia, la civilización y la barbarie, ha terminado. Buenos Aires es el centro director de la vida argentina. Sus industrias crecen y se acumulan especialmente en la capital. Dentro de ella se va originando una nueva lucha: la de clases. La inmigración que ha ahogado al gaucho y al indio, que ha dado fin al problema rural desde el punto de vista como se plantea en Hispanoamérica,

---

[159] Korn, A., *o.c.* Cfr. Zea, L., *o.c.*, pp. 322-323.

forma una nueva clase, el proletariado, que sirve a esas industrias. Se quiso formar una burguesía semejante a la gran burguesía europea. Pero, al formarla, se formó también la clase que ésta tenía en sus entrañas, su antítesis, el proletariado»[160].

El teórico de esta nueva situación será Juan B. Justo (1865-1928), fundador del Partido Socialista Argentino. Para él está claro que hay que hacer el análisis de la situación argentina desde la óptica social, puesto que la independencia de España fue una conquista de la burguesía, sin que el pueblo haya sacado ningún beneficio de ello[161]. Antes la lucha estaba entre el campo y la ciudad; ahora, entre el industrial y el obrero. Es una lucha de clases, no entre la civilización y la barbarie. La forma de defender los intereses de los obreros es el socialismo. Muchos de los que habían recibido la influencia de la Escuela de Paraná se orientaron en esta dirección de Justo, deduciendo del mismo positivismo las tesis para luchar por la justicia social que propugnaba el socialismo. Eso sí, desmarcándose del comunismo. «Algunos, como José Ingenieros y Juan B. Justo, hacen la revisión del marxismo combinándolo con el positivismo de Spencer. Otros encuentran en Comte presupuestos de justicia social menos violentos que en los deducidos por la filosofía marxista»[162].

El camino que consideran adecuado para elevar la situación del obrero está en su educación. Tal fue el empeño de Scalabrini y Ferreira con las escuelas populares. Manuel A. Bermudes, uno de los positivistas de la Escuela de Paraná, defendía el derecho de los obreros a la ilustración, como medio de emanciparse[163]. J.A. Ferrerira consideraba que el comtismo poseía mejores soluciones al problema social que el comunismo. El comunismo, según él, ha servido para hacerle tomar conciencia al proletario de sus problemas, pero sus teorías utópicas son vanas y peligrosas. En cambio, el positivismo también es consciencia de estos problemas y ofrece unas soluciones más conciliadoras. La propiedad tiene para Ferreira una función social, y no debe usarse de ella con total arbitrariedad individual. En eso coincide el comunismo y el positivismo, pero el positivismo no socializa todo, ya que eso iría contra las leyes naturales que defienden las libertades individuales[164].

---

160 *O.c.*, p. 325.

161 Cfr. DARDO CUNEO, *Juan B. Justo*, Buenos Aires, 1943.

162 ZEA, L., *o.c.*, p. 328.

163 BERMUDES, M.A., «Educación y socialismo», en *La Escuela Positiva*, III (1897).

164 Cfr. FERREIRA, J.A., «Síntesis de la política positiva de Comte», en *La Escuela Positiva*, V (1899).

Similares ideas defenderán Leopoldo Herrera y José D. Bianchi[165]. Ambos defienden que el socialismo y el positivismo se complementan, orientándose más al positivismo de Spencer, defensor de la lucha por la vida en el que predomina el más fuerte. Pero, para Bianchi, el más fuerte no es el que lucha solo, sino el que sabe trabajar en grupo. De este modo, se advierte que en esa época las teorías de Spencer y de Darwin sirvieron de apoyo tanto a las burguesías como a los proletarios, encontrando en esas doctrinas justificación a sus intereses y pretensiones. Esta va a ser la interpretación que harán del positivismo inglés tanto J. Ingenieros como Juan B. Justo y Carlos Octavio Bunge (1874-1918). Este último, en su artículo «La evolución del derecho y la política»[166], defendía que se halla en la biología la explicación de la tendencia igualitaria del derecho. Considera que los principios spencerianos de la lucha por la vida defienden los intereses de los proletarios, con una argumentación curiosa. Piensa que la realidad está en proceso permanente, y si la clase dominante mantuviera siempre su superioridad, la organización social no variaría nunca. «Pero así como la biología nos enseñó que la especificidad es tanto mayor cuanto más complicado sea el organismo, demuéstranos también que todos los organismos, incluso los más complicados, son susceptibles de degeneración»[167].

Esto ve que ocurre en la vida real, en la que advertimos que la clase aristocrática degenera con el tiempo, convirtiéndose en parásitos. Por el contrario, las clases dominadas se van perfeccionando y robusteciendo, debido al esfuerzo y al trabajo continuo. «Varias generaciones de labradores, dice Bunge, en circunstancias más o menos favorables, suelen dar un resultado inverso al de las simultáneas generaciones de aristócratas; mientras éstos se deprimen, aquéllos se robustecen»[168]. Cuando la energía y el perfeccionamiento de las clases dominadas va creciendo y el de los dominadores decreciendo, la situación se hace irritante para los de abajo, además de injusta, y se inicia la lucha de clases[169]. De este modo, a una «aristocracia oprobiosa» se opondrá una «heroica tendencia igualitaria»[170].

---

165 Cfr. «El positivismo y Augusto Comte», en *El positivismo*, Buenos Aires, II, n.º 2, 1916.

166 Cfr. «Política positiva y socialismo», en *La Escuela Positiva*, IV (1898).

167 En *Revista de Filosofía*, VII (1918).

168 BUNGE, C.O., «La evolución del derecho y la política», en *Revista de Filosofía*, VII (1918). Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 334.

169 Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 334.

170 BUNGE, C.O., *o.c.* Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 335.

Por tanto, para Bunge, el socialismo no es «sólo una tendencia económica y política, sino también una impulsión moral y efectiva, una manera suprarrevolucionaria del principio cristiano»[171]. Pero no está de acuerdo con el ideal absoluto del socialismo, que implica un igualitarismo total, porque ello no está probado por bases científicas, en la medida en que el ser humano, y toda la realidad, está en permanente perfeccionamiento. Y progresar es especificarse; o, lo que es lo mismo, aristocratizarse, tender cada uno a su propia perfección, lo que supone desigualdad radical. De este modo, para Bunge, comenta Zea, «el comunismo es imposible porque es contrario a esta diferenciación biológica. Spencer tiene aquí razón sobre Marx. Se prefiere una dialéctica en la que el protagonista es el trabajador como individuo, a una dialéctica en la que la clase es la que tiene tal papel»[172]. José Ingenieros, como veremos, defiende ideas similares, en la medida en que considera que la doctrina de Spencer tiene que llevar a la clase trabajadora hacia una sociedad más justa y de mayor bienestar.

Pero es Juan B. Justo quien construye su teoría socialista basándose en Spencer y también en Marx. Como dice Zea, «los ideales, las aspiraciones de su doctrina y acción, coinciden con las del marxismo, pero se separa de él por lo que se refiere a las bases en las cuales apoya su pensamiento»[173]. En su obra *Teoría y práctica de la historia*[174], realiza un análisis de las sociedades desde un enfoque biologista, puesto que considera que la biología es la base de la historia del hombre. En la lucha por la vida, el ser humano sale triunfando por la técnica y su capacidad de colaboración. Pero por el momento no ha sido posible deducir todas las potencialidades de la técnica, porque ésta está hipotecada por el interés de una clase dominante. Así, los proletarios, al estar despojados de los medios que proporciona la técnica, se hallan en desventaja en esta lucha por la vida. La clase dominante, al acaparar los medios de producción, está realizando un ataque contra la propia naturaleza de las cosas y al desarrollo del progreso. Así, la ley de la selección natural es corrompida artificialmente por el ser humano, al tener más fuerza el dinero que los dones naturales. De este modo, la especie humana se va malogrando por efecto de la clase poderosa.

Pero Justo entiende que por encima de lo biológico se halla la historia, con la capacidad que tiene el hombre de transformar la naturaleza

[171] Bunge, C.O., *o.c.*, Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 337.
[172] *O.c.*, p. 337.
[173] *O.c.*, p. 339.
[174] Buenos Aires, 1938.

con la técnica. Con el trabajo, el ser humano subordina la biología a la historia, al mismo tiempo que se separa de ella. Coincide con los análisis del marxismo sobre la desigualdad de clases, pero lo considera demasiado abstracto. Y Justo quiere ser considerado más como un hombre de acción, que como un filósofo abstracto. No acepta la dialéctica marxista, por considerarla demasiado abstracta, y prefiere la concreción del análisis positivista de la realidad, basado en las ciencias. Pero concede también que las ciencias son relativas, están al servicio del hombre; él es quien las tiene que interpretar, son relativas a él. Como buen médico, ha visto al ser humano como un ser biológico, empeñado en la lucha por la vida, pero en la que, por desgracia, no se ha impuesto la necesaria solidaridad. Para conseguir la sociedad justa y solidaria, no considera adecuado el mito de la dictadura del proletariado, sino que el camino es la educación. Antes que la revolución está la educación[175].

d) El positivismo crepuscular de José Ingenieros (1877-1925)[176]

No cabe duda de que el pensador de mayor calado filosófico, entre todos los positivistas argentinos, fue José Ingenieros. Resulta también su positivismo un tanto peculiar, por cuanto la mayoría de su trayectoria intelectual se desarrolla en una época en que el positivismo está ya totalmente superado, y se llevan ya varias décadas de orientación de la filosofía hacia otros derroteros. De ahí que nos resulte sugerente el apelativo de *positivismo crepuscular* tomado de Caturelli. Es evidente que la obra de Ingenieros significa el intento del positivismo de mantenerse por más tiempo en el candelero del panorama cultural argentino, pero es sólo un largo crepúsculo, cuando el sol ya se ha ocultado. De todas forma, Ingenieros fue quien realizó la sistematización del positivismo argentino.

Estudió en el Colegio Nacional del Norte y en el Nacional de Buenos Aires. Sacó el título de famacéutico, en 1897, y el de médico, en 1900. Pero no se dedicó sólo a su profesión, sino que además fue primer secretario de Partido Socialista, fundado por Justo. Su tesis doctoral en medicina se tituló *La simulación de la locura*, aparecida en 1900,

---

175 Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 342.

176 Cfr. Caturelli, A., *o.c.*, pp. 470 y ss.; Castellanos, Juan Mario, «Prefacio» a Ingenieros, José, *El pensamiento revolucionario de José Ingenieros*, San José (Costa Rica), EDUCA, 1972 (selección de textos de Juan Mario Castellanos); Ingenieros, José, *Antología. Su pensamiento en sus mejores páginas* (Selección y Prólogo, por su hija, la doctora Delia Kamia), Buenos Aires, Losada, 1961 (en págs. 29-30, hay una amplia bibliografía sobre vida y obra de J. Ingenieros).

al igual que su libro *La Criminología*. Fue profesor de Psicología Experimental en la Facultad de Filosofía, a partir de 1904.

«Su temprano entusiasmo por Lombroso, Ferri, Le Dantec, Ribot, Charcot, se reafirma en su primer viaje a Europa en 1905»[177]. Al volver a la Argentina, pretendió ocupar la cátedra de Medicina Legal, pero le negaron el acceso a la misma, a pesar de sus sobrados méritos. Esto hizo que volviera de nuevo a Europa, donde escribió su libro *El hombre mediocre* (1913)[178]. En 1911 publicó sus *Fundamentos genéticos de la psicología biológica*, que más adelante cambiará de título por el de *Psicología genética*. Otro libro importante, resultado de varios escritos menores, es *Sociología argentina*[179].

También se debe a Ingenieros la fundación de la *Revista de Filosofía*, en 1915, así como la colección *La Cultura Argentina*, junto con Severo Vaccaro. Permaneció durante algunos años en Estados Unidos, donde tuvo la posibilidad de seguir la obra de Emerson, pensador que le había influido desde años anteriores, como queda reflejado en su libro *Hacia una moral sin dogmas*, de 1917. Ya hemos señalado, en apartados anteriores, su inclinación al socialismo, manifestando gran admiración por la revolución rusa. El conjunto de artículos que escribió sobre ella, fue publicado como libro, titulado *Los tiempos oscuros*. Durante los años de 1918 y 1919 fue profesor de Etica y Metafísica de la Facultad de Filosofía, momento en que publica *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía y La evolución de las ideas argentinas*[180].

En 1925, viaja por tercera vez a Europa, donde participó en la conmemoración del centenario de Charcot. Antes de regresar a la Argentina, pasó por México, invitado por el presidente Calles. Murió en Argentina el último día del año de 1925. Sus *Obras Completas* fueron publicadas por Aníbal Ponce[181]. Siguiendo a Caturelli, vamos a presentar sus ideas más importantes en los ámbitos de la psicología, la ética, la sociología y la metafísica.

Dos ideas vertebran el pensamiento de Ingenieros, según Caturelli: la primera se refiere a que una filosofía verdaderamente científica es un «sistema de hipótesis legítimas, concordantes con los resultados generales de la experiencia que se propone explicar los problemas que

---

[177] Caturelli, A., *o.c.*, p. 470.

[178] Madrid, 1913.

[179] Madrid, 1913.

[180] Dos volúmenes, 1918-1919.

[181] Buenos Aires, L. J. Rosso y Cía, 1949. La segunda edición, en 8 vols., se realizó en Buenos Aires, Edic. Mar Océano, 1961/62.

permanecen fuera de la experiencia»[182]. Y la segunda se refiere «a la constitución de la psicología como una ciencia natural, y conforme al método genético» (*o.c.*, p. 12). Así, para Ingenieros la filosofía científica es una «metafísica de la experiencia». Según Ingenieros, se da una continuidad evolutiva en la materia, de modo que de la materia inorgánica ha surgido la orgánica, y de ésta, todo el complejo mundo de lo psicológico. Las funciones psíquicas son funciones de adaptación al medio. Y las funciones psíquicas se van adaptando progresivamente, hasta que llegan a constituir la conciencia, «atributo consustancial» del ser humano. Y en la última etapa de la filogenia, aparece el lenguaje, que Ingenieros considera que «no es patrimonio del hombre» sino «una adquisición común de todas las especies animales». Posteriormente, estas funciones psíquicas se van cristalizando en costumbres e instituciones, lugar donde se va configurando la moral. De modo que la moral es para Ingenieros «una función biológica de defensa colectiva» (*o.c.*, p. 109). Dentro del entorno social se forma la personalidad individual, condicionada por el medio, pero también producida por «el desenvolvimiento de tendencias hereditarias acumuladas en la experiencia de la especie» (p. 135). Por tanto, parece que la conciencia no existe, reducida a «adquisición progresiva en el curso de la experiencia individual» (p. 158). El pensamiento también es resultado de «funciones psíquicas», considerando que el más importante fruto de la «función de pensar» es la formación de «ideales», de «hipótesis» más allá de la experiencia. Se trata de un «idealismo experimental», distinto al «idealismo dogmático», encaminado a los «ideales» de perfección, renovados continuamente. Como puede verse, este método genético comienza con la experiencia y el contacto con los datos, completado con la introspección, pero subordinado a la experiencia. Admite la metafísica, como «hipótesis trascendentales», pero sometida a la experiencia.

A su ética la califica de *funcional*, y la organiza en tres etapas: crítica de la moralidad (en *El hombre mediocre*), teoría de la moralidad (en *Hacia una moral sin dogmas*), y deontología de la moralidad (en *Las fuerzas morales*). En relación al primer punto, Ingenieros analiza a los seres humanos y los divide en tres niveles: hombres inferiores, mediocres y superiores. Estos últimos son los idealistas, los que intuyen el sentido de la evolución y forjan los ideales. Los mediocres son inválidos morales, y tanto ellos como los inferiores, mulatos y mestizos, son

---

[182] INGENIEROS, José, *Principios de Psicología, Obras Completas* (edic. de 1961), vol. III, p. 15.

mirados con desprecio, que Ingenieros considera justo, puesto que es consecuencia de las desigualdades de la raza. Consecuente con ello, menosprecia también a la vejez, la democracia y el parlamento. Afirma que «ser viejo es ser mediocre», «involución intelectual» y pereza y bancarrota. Menosprecia la democracia y el parlamento por ser el triunfo de la masa, del rebaño. Ingenieros es partidario de la «aristocracia del mérito», del hombre superior, forjador de ideales, frente a los mediocres y las «piaras democráticas».

Siguiendo a Emerson, defiende una moral sin dogmas, puesto que los valores son relativos a épocas y circunstancias. Para él, la «ética sin metafísica» es no conformista y opuesta a la obediencia, optimista, perfectible, determinista sin caer en la «ilusión de la libertad». Esa moral estará regida por principios que orientan el amor humano, libre de coacciones domésticas y sociales.

En *Las fuerzas morales*, una colección de «sermones laicos», como los denomina Caturelli, Ingenieros presenta su deontología, y afirma que «sólo merecen el nombre de Virtudes aquellas fuerzas que obran en tensión activa hacia la perfección» (p. 13). La perfección es futuro, y la juventud es la que no tiene complicidades con el pasado. Así, Ingenieros idealiza la juventud. Pero su moralidad es un conjunto vago de ideales de futura perfección, promovida por la educación, que estimula las desigualdades sociales y la existencia de minorías pensantes, contra las «inconscientes mayorías». El «juvenilismo» es el ideal que promueve el progreso, el cambio y la rebeldía.

Ingenieros estuvo implicado, como hemos indicado varias veces, en la creación del Partido Socialista y fue en un tiempo defensor de la revolución soviética. Caturelli ve en Ingenieros un constante animador de la rebeldía y ferviente defensor de la tensión hacia un futuro siempre mejor. Sus teorías sociológicas las expuso en su libro *Los tiempos nuevos*[183], conjunto de escritos menores. Ingenieros considera que estamos en una época nueva, de importancia mayor a todas las anteriores. La Revolución francesa ha sido superada por la rusa, dándose lugar a una internacional de intelectuales de izquierda, que generarán «un nuevo mundo moral». La revolución rusa ha propuesto un nuevo sistema representativo, superando la representación parlamentaria de la sociedad burguesa. Se trata de una «representación fucional», la de los «soviet», como «corporación o sindicato técnico» (p. 78). Lo que ha triunfado en Rusia son las fuerzas morales, necesitadas de la juventud que abra un nuevo porvenir. Este nuevo futuro será obra de la rebeldía juvenil

[183] Buenos Aires, Losada, 1990 (2.ª ed.).

como la de Luzbel, el héroe a imitar. A Ingenieros le impactó el *Inno a Satanas*, de Carducci, que tradujo al español con el seudónimo de Francisco Javier Estrada.

Sus teorías anti-metafísicas se hallan expuestas sobre todo en sus *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, obra escrita en 1918[184]. Ya vimos que para él la metafísica, y la filosofía en general, no es ciencia. Su objeto «es formular hipótesis legítimas acerca de los problemas que exceden la experiencia» (p. 16). En las épocas anteriores, la metafísica ha sido un conjunto de hipótesis que no podían ser probadas. Ha llegado el momento de engendrar una metafísica verdadera, la que se encarga del «residuo experiencial» donde está su objetivo, porque la metafísica es la explicación hipotética de los problemas «inexperienciales». Por tanto, hay que dejar de lado lo que considera son temas y problemas residuales de la metafísica tradicional: Dios, el alma, la verdad, la inmortalidad, etc. Caturelli señala que, tratando de ser fiel a sus palabras, la metafísica de Ingenieros es «la no-metafísica y la no-filosofía de ideales inasibles e hiperhipótesis tanto más hiperhipotéticas cuanto más inexperienciales»[185].

Ingenieros también se preocupó en sus escritos de la historia del pensamiento argentino, en una extensa obra titulada *La evolución de las ideas argentinas*[186], escrita en 1918-20. Se trata de una interpretación muy personal de la historia de Argentina durante el s. XIX, dividida en tres grandes fases: la revolución, la restauración de Rosas, y la fase de equilibrio, en la que se ha tratado de realizar lo posible y renunciar a lo imposible. Realiza una valoración muy negativa sobre la época colonial, negando el carácter de Universidades a las fundadas por los españoles. Estas interpretaciones, que en muchos momentos las realiza sin conocer los datos históricos, permite a Caturelli realizar un duro juicio valorativo sobre este aspecto de la obra de Ingenieros: «No conocía la historia de la filosofía, ni antigua, ni medieval, ni moderna, y ni siquiera contemporánea, salvo los autores positivistas que citaba. Ello explica sus juicios ligeros sobre tantos pensadores, juicios que explican la aguda frase de Alberini: "Ingenieros, con esa habitual rapidez de incomprensión filosófica"»[187].

---

184 *Obras Completas*, VII, pp. 297-340. También se halla en Buenos Aires, Losada, 1947. Las citas se hacen por esta edición.

185 Caturelli, A., *o.c.*, p. 475.

186 *Obras Completas*, dos vols.: IV y V.

187 Caturelli, A., *o.c.*, p. 477. La cita de C. Alberini es de «La metafísica de Alberdi», en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, Edit. Docencia, 1980, p. 107.

A pesar de todas estas limitaciones de su pensamiento, como consecuencia de los prejucios de su orientación filosófica, la obra de Ingenieros es una de las más sólidas del pensamiento hispanoamericano de esta época.

3.2.6. *El positivismo en Uruguay*[188]

Los inicios y el desarrollo del positivismo en Uruguay siguieron pautas muy similares a las que hemos visto en la Argentina. Vimos cómo, en la lucha de la generación romántica contra Rosas, Montevideo fue su refugio y el centro de difusión de sus escritos. Y, como es lógico, estos intelectuales argentinos contagiaron también en Uruguay el empeño por la independencia cultural. Además, desde 1839 a 1851, Uruguay y Argentina permanecieron en guerra, sufriendo Montevideo continuos asedios. Veamos, pues, la presencia del positivismo en Uruguay.

a) La segunda generación romántica uruguaya

Los que reciben la primera influencia de la generación argentina de la emancipación mental son sobre todo Andrés Lamas y Miguel Cané. Andrés Lamas (1820-1891) se opuso, en un comienzo, a la postura de Alberdi defendiendo a Rosas, porque veía en el dictador el triunfo de las clases humildes y rurales. El uruguayo Lamas critica esta postura, porque, siendo partidario de la libertad, entiende que nada bueno se puede conseguir a través de un régimen autoritario. Pero Alberdi, a través de Cané, le explica a Lamas que su postura es meramente estratégica, y es ganado poco a poco por el grupo argentino. Lamas y Miguel Cané (1851-1905) fundan juntos el periódico *El Iniciador*, en 1838[189].

En la introducción, Lamas presenta las propuestas para la emancipación de Uruguay e Hispanoamérica, advirtiendo que de las dos cadenas que les ataban a España, la material y la incorpórea, sólo se había roto la primera, pero no la segunda, que lo impregnaba todo. Sigue al pie de la letra el programa de Alberdi, Sarmiento y demás intelectuales argentinos. Considera Lamas que la misión de romper la

---

[188] Cfr. Ardao, Arturo, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay. Filosofías universitarias de la segunda mitad del siglo xix*, México, FCE, 1950; Id., *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, Número, 1951; Id., *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Universidad de la República, 1971.

[189] Cfr. Ardao, A., *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 344.

atadura incorpórea, cultural, con España es la misión de su generación, como lo fue de la generación anterior la ruptura política. Por tanto, afirmaba, «hay nada menos que conquistar la independencia inteligente de la nación: su independencia civil, literaria, artística, industrial»[190].

Tras la caída de Rosas, en 1851, la presión militar sobre Uruguay desaparece, pero se produce un vacío de poder que da lugar a períodos de anarquía, con golpes militares y períodos de mayor tranquilidad. En 1873 se elige como presidente a José Ellauri y se llenan las cámaras de diputados de universitarios, que serán denominados «los girondinos del 73», la *segunda generación romántica*. Parecería que con ellos se daría comienzo a una época de democracia, progreso y enriquecimiento de la nación. Pero, dos años más tarde, en 1875, el coronel Lorenzo Latorre da un golpe militar, y asume el poder como dictador. «En adelante, señala Zea, el cuartel será la única autoridad competente. A la dictadura de Latorre sigue la de Máximo Santos. Desde 1875 hasta 1887 el militarismo es la única autoridad competente. El Uruguay, al igual que el resto de los países hispanoamericanos, parece condenado a seguir cargando con la terrible herencia. No hay otra alternativa. Es menester elegir entre anarquía o dictadura. La emancipación mental sigue siendo un ideal a realizar»[191].

b) La generación de 1880

Los «girondinos del 73», la segunda generación romántica, habían sido vencidos por los cuarteles. Quedaba la cuestión de ver por qué había sucedido eso. Y la respuesta era evidente para los estudiosos de esta época, como Alberto Zum Felde. Esos jóvenes universitarios creyeron que el parlamento era un ateneo donde lanzaban sus bonitos y eruditos discursos, pero vivían y pensaban totalmente al margen de los grandes problemas del país[192]. Ahora, a partir de 1880, surge una nueva generación que tratará por todos los medios de oponerse a los militares. El Ateneo frente al cuartel. Pero tenía los mismos defectos que la generación anterior. Llegaron a fundar un partido constitucionalista, pero cuyos programas y propaganda estaban impregnados de intelectualismo abstracto. Se veía claramente que ese no era el camino adecuado. Es el momento en que aparece en escena José Pedro Varela, quien, viendo que no se podía vencer al cuartel, considera que había que «hacer del

---

[190] Cfr. Ardao, A., *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 345.
[191] *O.c.*, p. 346.
[192] Cfr. Zum Felde, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay*, Montevideo, 1941.

cuartel un instrumento al servicio de la regeneración del país»[193]. Tras haberse formado en los nuevos métodos pedagógicos aprendidos en los Estados Unidos, escribió un libro, titulado *De la legislación escolar*, que envió al dictador Latorre. Tuvo suerte de convencerle, porque Varela se oponía y criticaba las tesis de los intelectuales universitarios por abstractas y poco prácticas para resolver los problemas del país. De este modo, en 1877 se proclamó la *Ley de educación común*, y Varela, su inspirador, recibió las críticas de los universitarios. Pero Varela tiene las ideas bien claras, y se defiende de los ataques señalando que la única manera de vencer las dictaduras es «transformando las condiciones intelectuales y morales del pueblo». Había que acabar con la raíz de todas las dictaduras educando al pueblo. «No exterminaré, dice, la dictadura de hoy, que tampoco exterminará al pueblo; pero sí concluiré con las dictaduras del porvenir»[194].

La estrategia educativa de Varela fue imprimiendo un talante más realista, pragmático y positivo a la resolución de los problemas del país, iniciándose la influencia positivista.

c) El positivismo contra el espiritualismo

La reforma de Varela fue duramente criticada por los elementos eclesiásticos, puesto que no admitían el sesgo laicista que se daba a la educación. Por tanto, la reforma se enfrentaba, por un lado con la línea del Ateneo, demasiado abstracta y poco realista, y, por otro, con el dogmatismo religioso. Pero pronto el Ateneo, influido por el positivismo científico, se dividió en dos sectores: los racionalistas idealistas, y los positivistas. Se inicia así una dura lucha entre espiritualistas y positivistas.

Los primeros acusaban a los segundos de amorales, y los segundos consideraban que su doctrina era la más adecuada para la reforma moral que necesitaba el país. Ambos grupos pretendían ser los directores de la emancipación del país. Los positivistas buscaban, frente al dogmatismo retrógrado religioso dejar la moral en manos de la libertad individual[195]. En el fondo de estas controversias sobre la moral, se situaban las referencias filosóficas a las que cada bando se adscribía. Mientras unos, los espiritualistas, se apoyaban en Kant, Fichte y los

---

193 Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 348.
194 Cfr. Zum Felde, A., *o.c.* Cita tomada de Zea, L., *o.c.*, p. 349.
195 Cfr. Pena, Carlos M. de, «Ecos de una contienda», en *Anales del Ateneo de Uruguay*, I (1881).

grandes idealistas alemanes, los positivistas seguían los planteamientos de Comte y Spencer.

Entre los espiritualistas, destacaron Segundo Viña, Prudencio Vázquez Vega y Angel Solla, quienes consideraban al positivismo, como doctrina materialista, negador de Dios y de la moral, en la medida en que defendía el egoísmo y el utilitarismo[196]. A. Solla, en su conferencia «El positivismo y la metafísica»[197], acusa al positivismo de doctrina confusa, puesto que sus autores principales no defienden ideas similares, como es el caso de Comte y Spencer, y sus discípulos. Los discípulos de Comte, como Litré, abandonan las teorías de su maestro. Comte rechaza la psicología y la metafísica, mientras que Stuart Mill no acepta que se rebaje el rol de la psicología. A su vez, Bain y Spencer se separan de la psicología racional para seguir las teorías de Darwin. En conclusión, una doctrina tan contradictoria «mal podrá servir para regenerar la moral de un pueblo»[198].

El positivista Arechavaleta replica a estos ataques en una conferencia que titula «¿La teoría de la evolución es una hipótesis?»[199]. Lo primero que hace Arechavaleta es clarificar la teoría evolucionista, deslindándola de otras teorías espúreas. Según él, hay que distinguir entre la teoría de la evolución, la teoría de la descendencia, y la teoría de la selección, que denomina él mismo, respectivamente, monismo, lamarckismo y darwinismo. Frente a la teoría creacionista, que considera una hipótesis irracional, defiende la teoría evolucionista como científica. Consideraba las teorías idealistas o espiritualistas como un residuo de épocas anteriores, que significaban un atraso mental. Además, les echaba en cara su intolerancia religiosa, mientras que el positivismo está iniciando una era de tolerancia y respeto a las ideas discrepantes.

Julio Jurkowski, otro positivista, defendía al positivismo de los ataques de inmoralidad. En primer lugar, señalaba que el positivismo no es materialista, puesto que su lema es «todo por la ciencia y para la humanidad», y no «todo por la materia y para la materia». El positivismo sitúa al hombre en el centro de la naturaleza, y lo convierte en medida de todas las cosas[200]. Lo mismo defiende Martín C. Martínez, quien considera que la doctrina positivista no rebaja ni suprime la grandeza de la humanidad, sólo que concede también importancia a los fenómenos

---

[196] Cfr. Zea, L., *o.c.*, pp. 353-356.

[197] Publicada en *Anales del Ateneo de Uruguay*, 1882.

[198] *O.c.* Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 356.

[199] Cfr. en *Anales del Ateneo de Uruguay*, 1881. Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 357.

[200] «La metafísica y la ciencia», en *Anales*, 1881, y «El método de la metafísica», en *Anales*, 1881. Cfr. Zea, L., *o.c.*, p. 358.

pequeños de la naturaleza. Así, el positivismo se presenta como la doctrina más acorde con lo que hoy necesitan los pueblos, presentándose como la filosofía de la democracia y de la tolerancia. Con parecidas argumentaciones se expresa Rosalío Rodríguez, para quien el descenso generalizado de la moral no es culpa del positivismo, sino que considera que más daño hacen a la moral quienes acuden para fundamentar el bien y los valores a teorías espiritualistas indemostrables, mientras que el positivismo, que coincide con el espiritualismo en las exigencias morales, se diferencia de él en el modo de justificar la moral. Para él, «el bien, como el deber y la justicia, no tienen otra razón de ser que la naturaleza humana con sus necesidades y sus fines»[201].

El positivismo, tras esta polémica, acabó por imponerse, convirtiéndose en la teoría sobre la que se pretendía alcanzar el objetivo tan largamente perseguido: la emancipación mental. El positivismo que se impuso fue el de Spencer, que se convierte, como señala Zea, en «una especie de filósofo oficial»[202]. En 1886, Uruguay vuelve a tener un presidente democrático, el general Máximo Tajes, elegido por las urnas, con lo que parece que el objetivo de vencer a los cuarteles se ha cumplido en parte. Y en 1903, llegará al poder José Batlle y Ordóñez, figura clave en los inicios del siglo XX en Urguay, que dará al país una larga época de liberalismo y democracia.

3.2.7. *El positivismo en México*

Como ya señalamos en su momento, quien más ha investigado sobre el positivismo en México ha sido Leopoldo Zea, que dedicó a esta tarea dos importantes libros: *El positivismo en México*[203], y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*[204]. Sus investigaciones sobre México las extendió posteriormente a todo Hispanoamérica, dando como resultado el libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, que en su segunda edición se denominó *El pensamiento latinoamericano*[205].

México había experimentado en varios momentos la presión expansiva de su vecino del Norte, los Estados Unidos, que le había arrebatado

---

201 «Ideales positivistas», en *Anales*, 1884. Cfr. ZEA, L., *o.c.*, p. 360.
202 *O.c.*, p. 363.
203 México, FCE, 1943.
204 México, FCE, 1944. Posteriormente publicó las dos obras como una sola, en dos volúmenes, en 1968.
205 Barcelona, Ariel, 1965 (3.ª ed. 1973).

en varios momentos amplias extensiones de terreno: parte de California, Texas, Nuevo México, etc., representando casi la mitad de su extensión original. De tal modo que la admiración generalizada hacia los estadounidenses quedaba compensada en México por el temor a esa voracidad expansiva. Que los Estados Unidos vencieran en estas guerras, se pensaba que era una cuestión lógica, en la medida en que encarnaban una raza y una civilización más poderosa, frente a la raza latina, menos realista y más soñadora. De modo que, aunque se le odiara y temiera, se envidiaba su estilo de vida y era considerado como modelo de referencia. El instrumento que se presenta para alcanzar a tal modelo era la doctrina positivista, que en México tuvo más fuerte presencia, si cabe, que en el resto de las naciones hispanoamericanas. El positivismo se presentó a mitades del siglo como la doctrina que había que inculcar a los jóvenes en el proceso educativo, para hacer de México una nación avanzada y moderna. Se pensaba, como dice L. Zea, que «el positivismo era una doctrina para hombres prácticos, para hombres que, como los sajones, han hecho de sus países grandes pueblos. La misma doctrina, se pensó, podría dotar a los mexicanos de una serie de cualidades sin las cuales no es posible ni una auténtica libertad ni una auténtica democracia»[206].

a) El positivismo de Gabino Barreda (1818-1881)

Al hablar del positivismo brasileño y chileno, tuvimos ocasión de ver a Barreda en París, en el entorno de los discípulos de Comte. G. Barreda fue quien, a su vuelta a México, introdujo el positivismo en su país. La presentación oficial de sus ideas sobre el modo de hacer avanzar a México a través de la educación, la realizó en su famosa «Oración cívica», pronunciada en 1867 en la ciudad de Guanajuato. En ese discurso, Barreda realizaba una interpretación de la historia mexicana desde la óptica de la doctrina de los tres estadios de Comte. La etapa teológica había sido la época de la colonia; la metafísica, la fase de la independencia política; y la tercera, la positiva, se iniciaba en ese momento. Barreda había estado en París, como hemos dicho, para terminar la carrera de medicina, entre 1849 y 1851, y aprovechó para escuchar a Comte y adherirse a su doctrina.

«Sin embargo, dice Zea, la divisa *amor y orden*, *orden y progreso* del positivismo comtiano es alterada, poniéndose en su lugar *libertad, orden y progreso*. Con ello se daba satisfacción a una realidad mexicana:

[206] *El pensamiento latinoamericano*, *o.c.*, p. 385.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

el partido triunfante, el partido del progreso, llevaba el nombre de Partido Liberal»[207]. El Partido Liberal se alzó con el poder tras la caída del iluso emperador Maximiliano. Sonaba la hora de empujar a México hacia la emancipación mental y hacia el progreso, de la mano de la nueva doctrina traída de Francia. Había ahora que combinar dos elementos tan dispares como libertad y orden, y no era una tarea fácil como pronto se vio en las polémicas entre liberales y positivistas sobre el modo de entender el concepto de libertad.

El éxito de las ideas lanzadas por Barreda se advierte muy pronto, al ser llamado por Benito Juárez para encargarle de la reforma educativa del país, con objeto de transformar la mentalidad de los mexicanos. «La revolución que había vencido con las armas se transformaba, para estabilizar así su triunfo, en revolución mental. Se daba un paso más en la independencia de la nación, lo que Gabino Barreda llamaba la "emancipación mental"»[208]. Llega la hora de orientar a la juventud por nuevos caminos. Si en épocas pasadas la sociedad estuvo apoyada en la violencia corporal y mental (ejército y clero, respectivamente), en esta nueva época se tenía que apoyar en el convencimiento mental, en razones positivas.

En este nuevo empeño, el Estado se tenía que convertir, según Barreda, en el «guardián del orden material», el que hiciera respetar los derechos de los individuos, limitados por los derechos de los demás. Se trataba, por tanto, no de un orden tiránico impuesto arbitrariamente desde arriba, sino de un orden que nacía de la mente, asumido por todos. Si se respetaba este orden, se establecía una sociedad en la que los individuos permanecían en total libertad. Se trataba de la libertad de conciencia, de expresión, según Barreda. Y esta libertad se hallaría garantizada por un orden material, cuya aceptación estaba garantizada por el estado. «Que el orden material, conservado a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernantes, sea garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización»[209].

Con este modo de entender las cosas se intentaba oponerse a una de las inveteradas fuentes de desorden y anarquía en el país: el propio gobierno como servidor de grupos privilegiados. El gobierno no tenía que ocuparse más que de garantizar el orden social, mientras que sería el

---

[207] Ibídem, p. 397. Las cursivas son del autor.

[208] Ibídem, p. 393.

[209] Barreda, G., *Opúsculos, discusiones y discursos*, México, 1877. Cita tomada de Zea, L., *o.c.*, p. 394.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

esfuerzo personal el que proporcionara riqueza y privilegios. Barreda no va en contra de esos privilegios ganados por el esfuerzo personal, pero no debe intervenir el estado para guardarlos, además de que, como buen comtiano, entiende que los privilegios tienen que estar limitados por los intereses de la sociedad. Ahora bien, en el caso de que no ocurra así, no se debe imponer la fuerza ni una legislación., puesto que no hay que reglamentar la riqueza, sino «humanizar a los ricos».

Ya hemos dicho que el concepto de libertad, y el modo de conjugarlo con el orden, le había traído a Barreda problemas con los viejos liberales. Para estos liberales era evidente que con esta nueva doctrina se quería imponer un nuevo dogmatismo, que tendría importantes repercusiones en el terreno político. Temían que se tratara de imponer, a través de la educación, unos nuevos dogmas, que suponían de nuevo un ataque a la libertad. Barreda defiende, contra ellos, el nuevo concepto de libertad positivista. El considera que, frente al concepto ingenuo de libertad, consistente en hacer cada uno lo que le da la gana, idea totalmente absurda, debe imponerse la verdadera libertad, que es compatible con el orden. La libertad consiste en someterse al orden que debe orientar su camino. Tal ocurre en el conjunto de las leyes naturales. «Esta es, dice, la verdadera libertad: el hombre está limitado por la sociedad que le da sus leyes, y su libertad consiste en actuar de acuerdo con ellas»[210].

A pesar de esas reflexiones, estaba claro que esa libertad estaría siempre en peligro ante cualquier poder que se impusiera a la sociedad. Por eso, la generación que sigue a Barreda acabaría por no aceptar estos planteamientos comtianos y se hallaría más cómoda con las ideas de Spencer, que resalta de modo más claro la libertad individual frente al orden. En esta preferencia se da también una circunstancia social y política muy importante: los intereses de la futura burguesía mexicana, que estaba deseosa de tomar el poder y poseer una doctrina que lo legitimara y protegiera. Esa burguesía necesitaba una doctrina que defendiera lo que a ella más le interesaba: «la libertad de enriquecimiento, sin más límites que los de la capacidad de cada individuo. El comtismo, en sentido estricto, subordinaba el individuo a la sociedad en todos los campos de lo material. Tal era el sentido de la Sociocracia de Comte, tal establecía su política positiva. La política, al igual que la religión de la humanidad, no habían sido aceptadas por los positivistas mexicanos por ser contrarias a los intereses por los cuales se había aceptado el positivismo. Lo importante era formar la clase directora de la burguesía

---

[210] Cita tomada de Zea, L., *o.c.*, p. 395.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

mexicana, cada vez más poderosa. El modelo conforme al cual debería ser esta clase lo ofrecían los países anglosajones»[211].

Esta es la razón de que se abandone la doctrina de Comte y se sustituya por la de Spencer y de Stuart Mill, unida al evolucionismo de Darwin. El positivismo inglés no sólo no era contrario a la libertad individual, sino que la defendía y justificaba. El individuo se situaba por delante del estado, que aparecía como mero garante de los derechos individuales. Así, «la idea spenceriana del progreso permitía ofrecer, al menos en un futuro, un ideal de libertad, aquella por la cual había luchado el pueblo en varias ocasiones. Para ello sólo era menester un determinado grado de progreso»[212].

b) Justo Sierra y la nueva generación positivista

La joven generación, posterior a Gabino Barreda, se orientaba, pues, en la línea de Spencer y del positivismo inglés, y tenía como órgano de expresión el periódico *La libertad*, desde el que «piden un nuevo orden y aspiran a establecer una tiranía honrada»[213], en connivencia con los intereses de la nueva burguesía. El problema está en cómo conjugar el acrecentado interés por el orden, con un respeto a la libertad individual, en la que están también interesados para seguir enriqueciéndose. La justificación se la da la doctrina de Spencer. Según ella, la sociedad es semejante a un organismo vivo, metido en un proceso evolutivo que atraviesa diversas etapas, que van de situaciones homogéneas hacia otras más heterogéneas. En el terreno de lo social, la lógica evolutiva va de la homogeneidad social hacia la diferenciación individual, momento en el que el individuo puede gozar de la máxima libertad. Pero esa situación es el ideal hacia el que la sociedad apunta.

Así, en principio, estos jóvenes positivistas, que están pidiendo un nuevo orden para México, no son contrarios a la libertad, sacrificada al orden, sino que consideran que la sociedad mexicana estaba muy distante aún de conseguir esa meta en la que es factible ejercer la libertad individual plena. De momento, la sociedad mexicana no ha evolucionado suficientemente como para ello. Así, las pretensiones de los liberales las consideran utópicas, puesto que piden para el presente lo que sólo cabe ejercer en el futuro. Piensan ellos que «lo primero que debe hacerse es atender al adelanto material del país. Las libertades son inútiles en

---

211 Ibídem, p. 396.
212 Ibídem, p. 396.
213 Ibídem, p. 396.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

países materialmente atrasados. Cuando se logre este adelanto, la libertad en sus múltiples formas se dará por añadidura, por natural evolución»[214].

Hay que promover, por tanto, la evolución de la sociedad hacia esa meta, pero no hay que permitir revoluciones traumáticas que no llevan a ningún sitio. En estos momentos queda, por tanto, justificado la petición de un estado fuerte, que se encargue de mantener el orden que necesita la sociedad para enriquecerse y progresar hacia la meta en que será posible el ejercicio completo de la libertad. Así, «la evolución política, la de la libertad en el campo político, será sacrificada en aras de lo que Sierra llamaba la evolución social»[215]. El hombre que se va a encargar de garantizar este orden, a través de poseer el poder político total, será el general Porfirio Díaz.

Pero, como dice Zea, «todas estas delegaciones y abdicaciones de poder en un hombre tenían que ser compensadas por la acción del estado en el campo que tanto importaba a los próceres de la emancipación mental: la educación. La tiranía honrada era una forma educativa mediante la cual los mexicanos iban a aprender el significado de la libertad»[216]. La educación cambió durante esta época la mentalidad de los mexicanos, pasándose de una mentalidad idealista y utópica, a otra más realista y positivista. «Nosotros, menos entusiastas, más escépticos, tal vez más egoístas, buscamos una nueva explicación del binomio de Newton, nos dedicamos a la selección natural, estudiamos con ardor la sociología, nos preocupamos poco de los espacios celestes y mucho de nuestro destino terrenal. No nos ocupamos de cuestiones que no pueden ser sometidas al cartabón de la observación y de la experiencia. La parte del mundo que nos interesa es la que podemos estudiar por medio del telescopio y demás instrumentos de investigación científica. Nosotros no conocemos la verdad, desde luego, a primera vista. Para alcanzarla necesitamos de largos viajes a las regiones de la ciencia, de afanosos y constantes trabajos, de laboriosa y paciente investigación»[217].

Así pensaba la nueva generación llamada a regir los destinos de México en los años finales del siglo, poseedores de los nuevos métodos científicos con los que pretendían solucionar todos los problemas, incluidos los científicos. Estos jóvenes intelectuales va a ser las figuras

---

[214] Ibídem, p. 397.
[215] Ibídem, p. 398.
[216] Ibídem, p. 399.
[217] Cita tomada de Ibídem, p. 401.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

más representativas del gobierno de Porfirio Díaz. Junto a Justo Sierra, el más representativo, se hallaban Pablo Macedo, Rosendo Pineda, Francisco Bulnes, etc. Comenzaba la época de los «científicos», la época del «porfirismo».

Justo Sierra (1848-1912) trabajará, desde el campo de la educación, en transformar mental y socialmente a los mexicanos para que estuvieran bien preparados para la lucha por la vida, en la que, según la teoría darwiniana, sólo sobreviven los más fuertes. Había que pasar de la era militar a la era industrial, marcada por el trabajo y el esfuerzo personal. México había sido vencida por los Estados Unidos porque éste era un país más fuerte, no sólo en el terreno militar, sino también en el de lo mental y social. Había que reeducar al pueblo, dándole una nueva conciencia nacional.

Esta fue la tarea que realizó la generación de J. Sierra, que dominó teóricamente el país desde los años 1880 hasta la revolución mexicana de 1910, que echó abajo el régimen porfirista. Y en este nuevo modelo social, «se pretendió hacer de la ciencia la base de ambos órdenes: el positivismo fue el instrumento para establecer el orden mental; el porfirismo, la expresión del nuevo orden social»[218]. Ya hemos dicho que su órgano de expresión fue el periódico *La Libertad*, que tenía como lema el mismo de Comte, «*orden y progreso*». Insisten sobre todo en el concepto de *orden*, que para ellos tenía un sentido muy diferente al que impuso la Colonia y era defendido por el grupo de los conservadores. «El nuevo grupo se llama a sí mismo conservador; pero conservador-liberal. Nuestra meta, dicen, es la libertad; pero nuestros métodos son conservadores. Se llaman conservadores porque son opuestos a los métodos revolucionarios para alcanzar la libertad. Esta, dicen, se alcanza por el camino de la evolución, no por el de la revolución»[219].

Los liberales han querido dar al pueblo libertades, pero lo que se ha conseguido es la anarquía, porque el pueblo no está todavía preparado para ejercer correctamente la libertad. Esta nueva generación, educada en el método científico, es el instrumento adecuado para educar a la sociedad mexicana en un sentido práctico de la vida, que traerá el progreso a la nación y al estadio final en el que ya será posible el ejercicio de la libertad individual. Para la consecución de estos ideales, se necesitaba, como señala Justo Sierra, «la formación de un gran partido conservador, compuesto con todos los elementos de orden que tengan en

---

[218] Ibídem, p. 387.
[219] Ibídem, p. 388.

nuestro país la aptitud suficiente para surgir a la vida pública. No tenemos por bandera una persona, sino una idea»[220].

Había que educar al pueblo para este ideal, y no depender para conseguirlo de la voluntad caprichosa de un caudillo. Pero el problema estaba en que para orientar estos programas educativos y para conseguir el orden que se perseguía se necesitaba de alguien que tuviera autoridad suficiente como para superar cualquier desviación y anarquía que se opusiera a este proyecto. El país necesitaba confianza y orden, y no tanto perseguir libertades ilusorias. De ahí que exclamara Francisco G. Cosmes: «¡Derechos¡ La sociedad los rechaza ya: lo que quiere es pan. En lugar de esas constituciones llenas de ideas sublimes, (…) prefiere paz a cuyo abrigo poder trabajar tranquilo, (…). ¡Menos derechos y menos libertades, a cambio de mayor orden y paz! ¡No más utopías! (…) No está distante el día que la nación diga: Quiero orden y paz aun a costa de mi independencia»[221]. Y el mismo Cosmes consideraba que había llegado el momento de ensayar lo que denominaba una tiranía honrada, personificada en el general Porfirio Díaz.

En el régimen porfirista se conjugaban el orden político y la libertad económica de la burguesía, que necesitaba tal orden y al mismo tiempo una libertad absoluta para enriquecerse sin trabas. Cuando ambos poderes iban unidos, no había problemas. Así, cuando en 1892 el partido Unión Liberal, el Partido de los Científicos, lanzó su manifiesto con idea de apoyar la cuarta reelección del general Porfirio Díaz, expresaba en él los intereses de la burguesía. El manifiesto insistía ahora en la idea de conceder mayores libertades a la sociedad mexicana, puesto que se había llegado ya a un nivel de progreso que lo permitía. Pero entre esas libertades que el pueblo se merecía, no estaba la libertad electoral. En cambio, se insiste en la necesidad de aumentar la libertad de comercio nacional, suprimiendo aduanas y otro tipo de estorbos. Como puede verse, se trataba de un mensaje hecho al servicio de los intereses de la clase económica dominante, que no necesitaba el poder político, en manos del dictador, sino cada vez más manos libres para aumentar sus ventajas económicas.

En resumen, «orden político y libertad económica, tal es el ideal de la burguesía mexicana. El orden político, mantenido por el general Díaz, debería ser puesto al servicio de la libertad económica. Los derechos políticos tenían un carácter secundario, no podían interesar mientras

---

[220] SIERRA, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, 1900-1902. Cita tomada de ZEA, L., *o.c.*, pp. 389-390.

[221] «En la Libertad». Cita tomada de ZEA, L., *o.c.*, pp. 390-391.

no se considerase en peligro la libertad económica. Este derecho se lo reservará la burguesía para el caso de que se atentase contra la libertad de enriquecimiento»[222]. El manifiesto, por tanto, abogaba por la cuarta reelección de Díaz, no tanto porque fuera indispensable, sino porque era útil, ya que había dado sobradas pruebas de capacidad.

Ahora bien, una dictadura tan prolongada podría, a la larga, ser peligrosa. Por eso, los autores del manifiesto proponen la independencia del poder judicial y la creación de partidos políticos, como vigilantes de la cámara y del ejecutivo. Pero Porfirio Díaz no era tan fácil de engañar, y anuló todas estas propuestas. «No estaba dispuesto a mantener el orden que convenía a la burguesía mexicana sino a cambio de la entrega total del poder político. La burguesía tendría todas la ventajas políticas que pedía: la libertad económica, la libertad de enriquecimiento; pero no una parte del poder político. Díaz no estaba dispuesto a compartir este poder. Así, el control económico del país quedó en manos de la burguesía mexicana»[223]. Y el poder político lo continuó ejerciendo de modo omnímodo el general Díaz hasta que fue derrocado en 1910 por el movimiento antipositivista.

3.2.8. *El positivismo en el Caribe hispánico*[224]

Vamos a hacer referencia, pero de forma muy esquemática, a la situación del positivismo en naciones como Venezuela, Colombia, Panamá, Honduras, Costa Rica, Guatemala, Cuba y Puerto Rico. Para una visión más amplia y detallada, existen ya trabajos monográficos sobre autores y naciones, y una visión más conjunta en el excelente libro de Carlos Rojas Osorio, *Filosofía moderna en el Caribe hispánico*.

a) Venezuela

Según Rojas Osorio, «tanto el positivismo de August Comte como el evolucionismo fueron dos movimientos filosóficos que tuvieron amplio desarrollo en Venezuela durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX»[225]. Los introductores del mismo fueron Rafael Villavicencio, profesor de Filosofía de la historia, y Adolfo Ernest, de Historia

---

[222] Zea, L., *o.c.*, p. 404.
[223] Ibídem, p. 405.
[224] Cfr. Rojas Osorio, Carlos, *Filosofía moderna en el Caribe hispánico*, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998.
[225] *o.c.*, p. 257.

natural. El primero era fiel seguidor de Comte, y el segundo enseñaba el transformismo de Lamarck. Como en otros países, desde el principio estas ideas fueron atacadas por la Iglesia, pero defendidas por el gobierno liberal de Antonio Guzmán Blanco. El positivismo tuvo como instrumento de difusión de sus ideas varios periódicos, como *El Federalista*, *El Fonógrafo*, *El Cojo ilustrado* y *El Nuevo Diario*, y la revista *Vargasia*. El positivismo influyó en la puesta en marcha de una amplia reforma educativa.

En el terreno de las ciencias sociales, uno de los pensadores más significativos fue José Gil Luis Fortoul, nacido en 1861. Tras su doctorado en derecho civil, viajó por diversos países europeos, escribiendo obras como *Filosofía constitucional* (1890) y *Filosofía penal* (1891), que le dieron renombre en Venezuela. Vuelto a Venezuela, el gobierno le encargó la redacción de su conocida obra *Historia constitucional*. Tras hacerse amigo del presidente Juan Vicente Gómez, éste le nombró ministro de Instrucción Pública. Posteriormente llegó a ser presidente del Gobierno, a la sombra del poder fáctico de Gómez.

Otro de los intelectuales importantes del positivismo venezolano fue Laureano Vallenilla Lanz, ingeniero y ministro del interior en el gobierno de Ignacio Andrade. Fue director de *El Nuevo Diario* y autor de una obra representativa del positivismo conservador, Cesarismo democrático (1919), legitimando la dictadura de Gómez, considerando que el caudillo era la única institución posible en aquellos tiempos[226]. En sus teorías sociales, es deudor de los determinismos ambientales y raciales.

Refiriéndose a ambos autores, Elena Plaza señala que, «Al igual que Vallenilla Lanz, Gil Fortoul elaboró una legitimación del gomecismo como régimen político más viable para el país. A diferencia de aquél, no elaboró una tesis específica como la del "gendarme necesario", pero en sus muchos discursos y sobre todo en los editoriales de *El Nuevo Diario*, es posible encontrar numerosas justificaciones políticas del régimen gomecista»[227].

b) Colombia

El personaje central del positivismo colombiano fue José María Samper (1828-1888)[228]. Se formó en las ideas positivistas, pero después

---

[226] Cfr. Herrera Flores, Joaquín, «Claves para el análisis del pensamiento autoritario en Iberoamérica (Proyecciones teóricas y políticas de la obra «Cesarismo Democrático», de Laureano Vallenilla Lanz)», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, 97-131.

[227] *José Gil Fortoul. Los nuevos caminos de la razón*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1988, p. 22.

[228] Cfr. sobre Samper, Rojas Osorio, Carlos, *o.c.*, pp. 323-346.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

evolucionó hacia posturas más conservadoras. Pasó «del radicalismo liberal hasta llegar a firmar el programa del partido conservador; del anticlericalismo vehemente hasta llegar nuevamente a la fe católica en que se había formado por la parte materna de su familia»[229]. Hizo sus estudios de abogado en su país y estuvo después varios años viajando por Europa, donde se produjo el viraje de su pensamiento. Harold Hinds, estudioso de la obra de Samper, considera que los dos movimientos que más le influyeron fueron el romanticismo en lo literario y el liberalismo en el ámbito político.

Otro autor influido por el positivismo fue Rafael Núñez[230], inspirador de la Constitución colombiana de 1886. Había nacido en Cartagena en 1825, y estudió la carrera de abogado. En sus inclinaciones políticas se orientó hacia el partido liberal, que entonces defendía posturas radicales, como la separación de Iglesia y Estado. Siendo secretario de Hacienda implantó la desamortización de los bienes eclesiásticos. También defendió el libre cambio, oponiéndose a todo tipo de proteccionismos. Pero, al igual que Samper, sus ideas radicales cambiaron poco a poco, hasta «llegar a una filosofía política más social y cercana al conservatismo colombiano»[231].

El tercer autor representativo del positivismo colombiano es Carlos Arturo Torres (1867-1911)[232]. Estudió derecho en el Externado de Colombia, institución impregnada de positivismo, y donde recibió sobre todo la influencia de Spencer. En la Universidad Republicana enseñó derecho internacional público y privado. Además de los estudios de derecho, realizó los de ciencias naturales. Pero propiamente su vocación intelectual fue sobre todo literaria. Formó parte de varios gobiernos durante el mandato del presidente José Manuel Marroquín. En el terreno de las ideas filosóficas, su obra más interesante es un ensayo sobre Herbert Spencer y otro titulado *Idola Fori*. En el primero expone los aspectos que él considera más importantes de la filosofía spenceriana: la idea de progreso permanente, la tolerancia frente a todo dogmatismo y la evolución.

Idola Fori es un ensayo filosófico-político inspirado en la conocida idea de Bacon, quien llama «ídolos del foro» a ciertas ideas ya periclitadas pero que el público sigue teniendo por verdaderas a pesar de que ya hace tiempo que se demostraron falsas. El autor va analizando

---

229 Ibídem, p. 323.
230 Cfr. Ibídem, pp. 347-364.
231 Ibídem, p. 348.
232 Cfr. Ibídem, pp. 369-395.

diversas supersticiones políticas que se seguían defendiendo, pero que ya se había demostrado su falsedad hacía tiempo. Y apoyándose en estas falsedades, se mantienen a veces posturas fanáticas. Por ello, Torres considera que estas supersticiones políticas e ideológicas sólo serán derrotadas por un clima de tolerancia y libertad.

c) PUERTO RICO

En Puerto Rico nació un ilustre autor positivista, Eugenio María de Hostos (1839-1903)[233], quien tuvo un amplio influjo en diversos países del entorno caribeño y en toda América Latina. Había nacido en Mayagüez (Puerto Rico) en 1839, pero sus estudios los realizó en España: el bachillerato en Bilbao, y derecho en Madrid, aunque no terminó su carrera. Uno de los objetivos centrales de su vida fue la libertad de Puerto Rico, primero desde la fórmula autonomista y luego desde la independencia de España. Para lograr este objetivo viajó por todo Hispanoamérica, llegando a conocer y a trabar amistad con la mayoría de los más importantes intelectuales de su tiempo.

Vimos, al estudiar el krausismo, que Hostos fue influido en su juventud por esta corriente filosófica durante su estancia en España. Posteriormente adoptó las teorías positivistas, pero mezclándolas con el krausismo. Pero además de estas dos corrientes filosóficas, estuvo muy influido por el evolucionismo, el kantismo, el racionalismo y el naturalismo. Resumiendo su pensamiento, Carlos Rojas Osorio nos dice que «su lógica y epistemología es empirista, su ontología es naturalista y su ética iusnaturalista»[234].

Su *Tratado de Lógica* lo escribió con una finalidad pedagógica, ya que su obra desborda un tanto el marco de la lógica formal. El quiere estudiar lo que llama el «organismo de la razón», el conjunto de medios que utiliza la razón para buscar la verdad. Quiere, pues, estudiar la razón en su conjunto, en sus funciones formales y materiales, criticando a la lógica tradicional por caer en un formalismo vacío.

Su ontología se ubica dentro del naturalismo, del que el positivismo es una consecuencia y no su base. Hostos rechaza la metafísica, pero defiende que todo depende de la divinidad. Ella es la única causa que ha creado todo, pero no podemos decir sobre esa realidad divina nada más. Ahora bien, esta realidad divina la fusiona con la naturaleza. Dice Hostos: «Naturaleza no es nada, sino que es un orden del cual se deriva

---

233 Cfr. Ibídem, pp. 398-428 y 451-457.
234 Ibídem, p. 400.

todo necesaria, lógica y esencialmente, todo, pero todo, fundamentalmente todo»[235]. Así, pues, todo ha nacido de la naturaleza. Pero hay que compaginar esta afirmación con el reconocimiento de una causa primera aunque desconocida. Es tentador asimilar su pensamiento al panteísmo de Spinoza, como lo hicieron Antonio Caso y José Fránquiz. Pero Hostos niega explícitamente el panteísmo. Tampoco parece compaginarse con el deísmo, idea que atribuye a Spencer y que él la critica. Tampoco acepta una idea de lo divino como lo defiende el teísmo, como una realidad sobrenatural. Para Hostos todo es natural, no hay nada sobrenatural, ni tampoco el alma.

En resumen, para C. Rojas Osorio, la fórmula que mejor refleja este aspecto del pensamiento de Hostos es la de *naturalismo armónico*. «Concluyo que el naturalismo armónico es, pues, el principio fundamental de la filosofía hostosiana; nótese que el término "naturalismo armónico" es una modificación del "racionalismo armónico" del krausismo»[236]. Este naturalismo de Hostos tiene como característica principal que es dinámico, esto es, la naturaleza está en evolución, y configurada por diferentes estratos: lo físico, lo biológico, lo social. Y la sociedad es también un organismo viviente.

Pero lo central de la filosofía hostosiana se sitúa en el campo de la moral. En 1888 publicó en Santo Domingo su *Moral social*, que era sólo la cuarta parte de su obra más amplia, *Tratado de moral*, que sólo se publicó póstumamente. En su primera parte, denominada «Prolegómenos», es donde se halla el núcleo de la ética hostosiana, expresada en cinco principios: de responsabilidad, de conciencia moral, del bien como fin, del deber, y del bien común. Hostos estaba convencido de la fuerza civilizadora de las ideas morales y de su impacto en la educación y en la sociedad humana. Estas convicciones las recibió tempranamente del krausismo. Más adelante unió a este núcleo krausista tesis comtianas y spencerianas, pero permaneciendo fiel al núcleo originario krausista. De ahí que no caiga en la creencia comtiana de subordinar al individuo a la sociocracia. Para Hostos, «la persona es moral por su conciencia y ésta le es innata, no tiene que derivarla de la sociedad. La ética hostosiana le sirvió de base ideal para llevar a cabo su amplia labor en el campo moral y pedagógico. (…). Opuso su moral racional y su pedagogía científica al escolasticismo y al religionismo, y entró en batalla contra ambos»[237].

---

[235] Hostos, E.M. de, *Obras Completas*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1969, t. XIX, p. 181. Cfr. Rojas Osorio, C., *o.c.*, p. 406.

[236] *O.c.*, p. 410.

[237] Ibídem, p. 428.

La labor pedagógica de Hostos la realizó sobre todo en la República Dominicana[238]. Allí fundó la Escuela Normal, durante la presidencia de Gregorio Luperón, en 1880. Sus ideas pedagógicas las expuso en *Historia y nociones de pedagogía*. Sus principios fundamentales eran los siguientes: educar la razón según las leyes de la razón; seguimiento de métodos y contenidos científicos; educación fundada en principios morales; considerar el fin último de la educación el desarrollo de la personalidad humana; entender que la educación tiene que servir a un fin social, así como a la formación y al desarrollo de la nacionalidad.

De la República Dominicana marchó, en 1888, a Chile, regresando de allí de nuevo, en 1900, a la República Dominicana, no queriendo regresar a Puerto Rico, desilusionado por su situación política, bajo el dominio de los Estados Unidos. Por influjo del presidente dominicano, Horacio Vásquez, amigo personal de Hostos, se dedicó a reabrir la Normal y a seguir trabajando en el campo educativo como Inspector de Instrucción pública. Su proyecto de reforma educativa tuvo la oposición de la Iglesia, porque no concedió al seminario capacidad para dar más formación que la teológica. El gobierno apoyó en todo momento a Hostos, y se llevó adelante la reforma, que duró hasta 1956, momento en que la eliminó el dictador Trujillo por influencias eclesiásticas.

Junto a Hostos, podemos también señalar a otros intelectuales positivistas de cierto renombre, como son Román Baldorioty de Castro (1822-1889) y Salvador Brau (1842-1912)[239]. El primero se dedicó a recolectar los documentos históricos de la isla de San Juan de Puerto Rico, labor continuada y coronada después por Alejandro Tapia y Rivera, con la publicación de la Biblioteca histórica de Puerto Rico. También se dedicó a las labores educativas, influenciado por las ideas de Kant, Pestalozzi y Spencer. Sus ideas positivistas estaban muy mezcladas con la influencia del romanticismo, al igual que Hostos. En el campo político, luchó por la autonomía de Puerto Rico, pareciéndole que no era necesaria la independencia de España, mereciendo el elogio de Martí, porque entendía que su autonomismo era una táctica, una forma de aglutinar fuerzas para llegar más adelante a la independencia, cuando las circunstancias históricas lo permitieran.

Salvador Brau fue un historiador y sociólogo positivista de orientación spenceriana. Defensor de la democracia individual. Como Baldorioty, defendió el autonomismo de Puerto Rico y se opuso a su independencia. Es el padre de la sociología portorriqueña, insistiendo entre

---

238 Sobre estos aspectos, cfr. Ibídem, pp. 429-446.
239 Sobre estos dos autores, cfr. Ibídem, pp. 429-446.

sus ideas sociológicas en «la función decisiva que desempeña el ambiente social en la formación del carácter individual. Los seres humanos no pueden sobrepasar las leyes básicas de la vida universal, por lo cual tienen necesariamente que adaptarse a las condiciones de vida que el ambiente impone»[240].

d) Panamá, Honduras, República Dominicana

El positivismo también tuvo su influencia en Panamá, a través de Justo Arosamena (1817-1896)[241], así como en Honduras, por medio de José Cecilio del Valle (1780-1834) y Ramón Rosa (1848-1893)[242]. Hemos hecho referencia al trabajo pedagógico de Hostos en la República Dominicana, pero allí también contribuyeron a la presencia del positivismo autores como José Ramón López (1866-1922) y Federico García Godoy (1857-1924)[243].

e) El positivismo en Cuba[244]

Para completar el panorama del positivismo en el Caribe, vamos a detenernos en Cuba[245]. Durante todo el siglo XIX, las ideas filosóficas tuvieron un gran desarrollo en Cuba. Agustín Caballero (1762-1835) es quien introduce el empeño renovador, pero fue sobre todo Félix Varela (1788-1853) el que se enfrentó con el escolasticismo. José de la Luz y Caballero (1800-1862)[246] continuó el trabajo emprendido por los dos antecesores, adscribiéndose a la filosofía empirista, muy cercano ya a la filosofía positivista[247]. Dentro ya del pensamiento positivista, hay que destacar sobre todo a Enrique José Varona, y junto a él a André Poey[248], Enrique Piñeyro, Antonio Mestre, José Francisco Arango y Varona. Nos vamos a detener solamente en presentar el pensamiento de Enrique José Varona (n. 1849)[249].

---

240 Ibídem, p. 435.
241 Cfr. Ibídem, pp. 97-122.
242 Cfr. Ibídem, pp. 125-145.
243 Cfr. Ibídem, pp. 145-155.
244 Cfr. Ibídem, pp. 458-476.
245 Sobre el positivismo en Cuba, Cfr. Ibídem, pp. 157-224.
246 Cfr. Ibídem, pp. 158-163.
247 Sobre estos tres autores, cfr. Gómez Treto, Raúl, «Influencia del krausismo en Cuba», en Rodríguez de Lecea, T./Koniecki, D. (eds.), *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fe y Secularidad/Fundación Ebert, 1989, pp. 187-209.
248 Cfr. Rojas Osorio, C., *o.c.*, pp. 164-181.
249 Para la obra de Varona, cfr. Ibídem, pp. 183-224.

Varona se formó en el ámbito de la filosofía, llegando a conseguir el grado de doctor. Rojas Osorio destaca este dato como significativo, en la medida en que la mayoría de los utilitaristas y positivistas del Caribe, sobre los que hemos hecho referencia, se formaron en otras disciplinas, y sólo por empeño autodidacta llegaron a la filosofía. Además, las *Conferencias filosóficas*[250] de Varona, que fueron la raíz de sus tres tratados filosóficos que escribirá más adelante (*Nociones de lógica*[251] y *Curso de Psicología*[252]), las pronunció antes de obtener el doctorado en filosofía (1891). Esto supone que alcanzó pronto su personal sistema filosófico. Las disciplinas filosóficas sobre las que tratan sus *Conferencias* son la Lógica, la Psicología y los fundamentos de la moral. Entre el resto de su obra cabe destacar, en el ámbito de la historia sociológica, *De la colonia a la República*[253].

En su temprano sistema filosófico, adoptó ya el positivismo, en la línea de Comte, Littré, H. Taine, Spencer, Bain, etc. Elías Entralgo ha señalado cuatro épocas en el desarrollo de la filosofía de Varona: el período liberal y eticista (1879), bajo la inspiración de Lastarria; el psicológico, evolucionista y pesimista (1884), inspirado en Spencere; el utilitarista y economicista (1889), bajo la inspiración de Stuart Mill; y el escéptico y pesimista, en el que su principal inspirador será Montaigne[254].

Varona no sólo se dedicó a la filosofía académica, sino que fue también un hombre público, de tal modo que su adscripción al positivismo tuvo un significado político, adoptando una filosofía renovadora frente al escolasticismo tradicional. Comenzó siendo autonomista, para más adelante situarse con los independentistas. Fue durante muchos años profesor de la Universidad de La Habana.

En el análisis que Varona hacía sobre la historia de Cuba y de Hispanoamérica, coincidía con los demás intelectuales en su postura negativa sobre el legado español, todavía vigente en Cuba, dado que seguía dependiente de la metrópolis. Veía que, tanto en Cuba, como en el resto de la América hispana, seguían presentes los hábitos culturales dejados por España, como indica en su artículo «El bandolerismo en Cuba», donde analiza las causas de ese fenómeno social.

---

[250] *Conferencias filosóficas (Psicología)*, La Habana, Imprenta el Retiro, 1888; *Conferencias sobre el fundamento de la moral*, Nueva York y Londres, D. Appleton and Company, 1920.

[251] La Habana, Imprenta La moderna poesía, 1902.

[252] La Habana, Imprenta La moderna poesía, 1903.

[253] La Habana, Biblioteca de Cultura Cubana, 1919.

[254] Cfr. ENTRALGO, Elías, *Algunas facetas de Varona*, La Habana, Comisión Nacional de la Unesco, 1965.

Tanto en su tratado de Lógica como en el de Psicología, sigue las orientaciones del positivismo de su época. Vamos a señalar aquí sólo sus ideas sobre los fundamentos de la moral. Varona pretende realizar un enfoque científico de la misma, rechazando el método apriorístico o racionalista. Varona considera que el hombre es moral porque es social, y no al revés. Puesto que el hombre es un ser social, y eso no se puede discutir, surge de ahí el hecho moral. Y ubica la moral en la esfera afectiva de la psicología humana; esto es, lo que puede ser calificado de morales son los sentimientos y emociones. La ideas y la razón intervienen, según él, en una etapa más avanzada del desarrollo moral de la sociedad. Siguiendo a Schopenhauer, defiende que en la base de la moral está la compasión ante el dolor ajeno, aunque considera que no es sólo la compasión sino también la simpatía por las alegrías y bienestar de los demás lo que se halla también en la raíz de la moral.

Estudia la moral y su fundamentación desde un enfoque evolucionista, advirtiendo que la moral ha tenido su historia y sus etapas. En las sociedades primitivas, predomina lo colectivo sobre lo individual. Se impone la obediencia a la autoridad. En realidad, el sentimiento moral nos hace orientar nuestra conducta como una adaptación al medio. Pero el individuo puede evolucionar, y con él su sentimiento moral, de acuerdo con la evolución del medio ambiente social. Dentro de esa adaptación al entorno social, Varona considera que el criterio moral fundamental es la solidaridad, convirtiéndose en una obligación para el ser social.

El problema que se plantea el autor es dónde queda, según esto, la libertad. En realidad, Varona ve que las virtudes son hábitos, como afirmaba Aristóteles. Pero eso no evita la libertad. A la hora de entender y definir la libertad, ve que se trata de un problema difícil y podría incluso ser ilusorio. Sólo podemos analizarla en le plano fenoménico. Según ello, vemos en muchos momentos que el individuo entra en conflicto, y tiene que decidirse y seleccionar una salida o acción. Luego tiene que tener libertad. La evolución de la moral la entiende Varona como una paso de una situación inconsciente a otra consciente, y en ese paso se da una maduración de la individualidad y de la libertad.

Varona se desmarca tanto de la ética kantiana como de la utilitarista. De Kant no le convence la idea de entender la razón práctica como una norma moral que determine lo que es bueno y malo para todos, puesto que esto supone ya un sentido moral. Esto no resulta convincente para Varona, quien piensa que la conducta moral es aprendida, como todo lo humano. Así, el imperativo categórico kantiano lo considera Varona como un poder internalizado. Tampoco le convence el utilitarismo de Bentham, puesto que el cálculo de placeres lo considera un modelo demasiado racionalista. Para él, la acción moral está inspirada en

el hábito que la sociedad nos inculca para el beneficio de todos. De esta forma, parecería que Varona está incurriendo en una falacia naturalista, como le acusa Francisco Romero, en la medida en que parece saltar de una descripción sociológica, sobre los hábitos sociales, a una presentación normativa y fundamentadora de la moral. C. Rojas Osorio no piensa que este juicio sobre Varona sea correcto, puesto que «hay falacia cuando pasamos de lo descriptivo a lo normativo. Pero si en las premisas tenemos un juicio valorativo, la conclusión bien puede ser también valorativa. Y creo que esto es lo que sucede en Varona. Me parece que su punto de partida es ya insertarse en la idea normativa de que el bien general de la sociedad es el que debe primar siempre sobre el bien individual. Y partiendo de ahí busca el apoyo en la biología, la psicología y la sociología para dicha norma»[255].

Esto no quita que sea problemático considerar que la solidaridad sea el fundamento de los valores morales. La solidaridad es un valor ético importante, pero no el fundamento, puesto que la solidaridad de un grupo puede orientarse hacia un fin malo (una banda de criminales) o hacia un fin bueno. Así, la solidaridad queda supeditada a otro principio, que sería su fundamento.

Varona también dedicó varios escritos al ámbito de la estética, interesándose en la literatura y otros ámbitos artísticos: *Desde mi Belvedere*[256], *Estudios y Conferencias*[257], y *Estudios literarios y filosóficos*[258]. Según los estudiosos de Varona, encontró en el arte el consuelo e inspiración que contrapesaba su escepticismo agnóstico en el que se situó al final de su vida. Así, como señala M. García Tudurí, «la literatura es la vía de escape de su espiritualidad»[259]. Efectivamente, como ya indicamos, la última etapa de su vida está dominada por el escepticismo, en la línea de Montaigne. Es un escepticismo y pesimismo que le suscita el estudio de la conducta y la naturaleza humana. Y vimos cómo en sus escritos morales consideraba que el ser humano está determinado por el ambiente, la conducta y el hábito. «Ahora, nos indica C. Rojas Osorio, recalca las pasiones con subido color individualista. Al parecer la experiencia vital le mostró la gran diferencia entre sus valores e ideales y lo que percibió en la práctica social humana»[260].

---

[255] *O.c.*, p. 214.
[256] La Habana, Oficial, 1938.
[257] La Habana, Oficial, 1936.
[258] La Habana, La Nueva Principal, 1883.
[259] «La vocación íntima de Varona», en *Homenaje a Varona*, La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional, 1951, vol. II, p. 92.
[260] *O.c.*, p. 223.

Un elemento determinante de su pesimismo fue la situación política de Cuba. Así lo expresa en uno de sus escritos: «Nuestras condiciones sociológicas nos han jugado una mala pasada. Cincuenta años nos estuvimos desangrando por salir del infierno colonial; y hoy nos encontramos con que somos, en lo material, colonia de Estados Unidos, y, en lo moral, colonia de España»[261]. Igualmente, su fe en la ciencia y en el progreso también se fue quebrando, siendo un momento decisivo la primera guerra europea de 1914, en la medida en que veía una contradicción que lucharan entre sí las naciones más desarrolladas, suponiéndose que el avance científico debería llevar consigo también un desarrollo moral.

f) Una visión general y conclusiva

Echando una mirada global, vemos que «el pensamiento del Caribe hispano estuvo ampliamente influenciado por el positivismo durante el período que va de la década del setenta del siglo XIX a la década del treinta del siglo XX»[262]. Todos los autores más significativos del positivismo europeo tuvieron su influencia en este entorno, desde Comte y Littré hasta Spencer, Stuart Mill, H. Taine, etc. Si nos preguntamos por el significado de este movimiento en el conjunto de estos países, hay que coincidir con Pedro Henríquez Ureña en afirmar que «el significado del positivismo latinoamericano fue el de ser el pensamiento de la etapa organizativa de nuestras repúblicas recién independizadas»[263]. Hemos visto cómo tras la independencia se sucedieron períodos de anarquía y desgobierno, y se hacía necesario un esfuerzo de orden y organización. El positivismo contribuyó a esta labor organizadora, dándole un signo de modernización. Además, «se puede afirmar con cierta amplia evidencia que el positivismo fue una organización modernizadora realizada desde el poder»[264].

Esta función modernizadora se realizó en todos los ámbitos de la cultura hispanoamericana, destacándose especialmente en la filosofía, la organización jurídica del Estado, la educación, la historiografía, la literatura, y en el ámbito de las diferencias ciencias llamadas naturales, y en su aplicación práctica, la técnica y la industria. C. Rojas Osorio recoge la acertada afirmación de Octavio Paz al considerar que «el positivismo

[261] *Con el eslabón*, Manzanillo, Cuba, Biblioteca Martí, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1927, p. 198. Otra edición, en 1981.
[262] Rojas Osorio, C., *o.c.*, p. 583.
[263] Ibídem, p. 583.
[264] Ibídem, p. 584.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

latinoamericano fue nuestra Ilustración. No tanto porque no haya habido ilustración latinoamericana, que la hubo en la época de la Independencia, sino más bien porque el impulso secularizador se cumplió más radicalmente con el positivismo nuestro que con nuestra ilustración»[265].

Este influjo modernizador ya hemos visto que fue promovido por las altas esferas de poder. Pero ha de concretarse diciendo que se trató en muchos casos de un poder dictatorial, imponiéndose al resto de la nación unas ideas y modos de organizar la sociedad que servían al interés de una burguesía cada vez más enriquecida, a quien le venían bien estas ideas y el modo como estas dictaduras las imponían. Así sucedió en Venezuela con Juan Vicente Gómez, en Colombia con Rafael Núñez, en Guatemala con José Rufino Barrios, en Costa Rica con Bernardo Soto, siendo diferente la situación de Cuba y Puerto Rico, en la medida que el poder todavía estaba en manos de España. Hemos afirmado repetidas veces que, para muchos estudiosos de esta época, el positivismo se convirtió en la ideología de la burguesía latinoamericana. Aunque no se quiera afirmar algo tan radical, sí podemos aceptar con C. Rojas Osorio que «los positivistas formaron parte de la élite dirigente en sus respectivos países —independientemente de que hayan constituido o no una burguesía en el sentido marxista del término—. Que hayan sido la fuerza dirigente, la élite gubernamental de sus respectivos países, lo hemos demostrado fuera de toda duda. El afán modernizador llevado a cabo por el positivismo se hizo desde el poder y en nombre del poder»[266].

3.3. **Crisis y declive de la influencia positivista**

Entre 1880 y 1900, se va configurando una Hispanoamérica nueva, fruto de la presencia de la ideas positivistas, como si el pasado colonial se hubiera superado del todo, y se hubiera configurado una nueva sociedad basada en la libertad, el progreso y la democracia. Pero el desencanto surgió muy pronto, puesto que el confort, riqueza y educación no llegaba a todos. Además, el positivismo sirvió para legitimar las dictaduras, como ya hemos señalado, y se advertía con ello que democracia y libertad no pasaban de ser meras palabras. En realidad, el militarismo y el clericalismo seguían presentes como fuerzas negativas, sólo que aliadas ahora con los nuevos poderes económicos. E Hispanoamérica se ve de nuevo dividida en dos corrientes: la que quiere volver a

---

[265] Ibídem, p. 585.
[266] Ibídem, p. 588.

situaciones similares al pasado colonial, y la que mira al futuro, hacia una nueva realidad que construir. Entre ambas, no parece haber ningún lazo de unión.

Podrían resumirse en cuatro las razones del rápido declive de la influencia del positivismo en Hispanoamérica:

1) La decepción que genera, al no producir los rápidos y eficaces frutos que prometía. Una cosa es hacer afirmaciones de grandes principios, y otra, traer soluciones concretas a los problemas reales de Hispanoamérica. Se vio, a la postre, que no bastaba desprenderse de los prejuicios tradicionales para solucionar los problemas concretos. Y, por eso, se pasó del optimismo ingenuo al pesimismo agresivo. Además, los seguidores de Comte no tenían suficiente categoría intelectual, y sólo repetían a su maestro, sin saber aplicar sus teorías a la realidad latinoamericana. Por eso, la complejidad de los hechos superó y desmontó los esquemas teóricos.

2) La propia superación de Comte en Francia. Tras la muerte de Comte (1857), sus discípulos más significativos (Littré y Lafitte) no supieron continuar su trayectoria, recreándola y adaptándola a las nuevas situaciones. Las críticas de otros filósofos, como Boutroux y Bergson, destruyeron en poco tiempo cualquier vestigio de la escuela comtiana.

3) Un tema fundamental, que producía gran insatisfacción, era el modo como el comtismo entendía la libertad social. En este apartado se unían razones antropológicas, filosóficas, políticas y estéticas. Al aplicar el principio de causalidad a todo lo existente sin distinciones, se llegaba a negar la libertad al hombre. Por tanto, la psicología se convertía en pura biología, y la libre elección o creación desaparecía bajo la orientación cientifista. El argentino José Ingenieros llevó este apunto a su más extrema posición. En el ámbito moral, esta concepción determinista implicaba la negación de toda responsabilidad. Pero esto era considerado, lógicamente, como una aberración. Los incendios y los huracanes no son responsables de sus destrozos, pero los seres humanos, sí. Somos dueños de nuestras acciones, y, por eso, podemos ser premiados o castigados. Además, con ese modo de pensar se pierde el sentido del esfuerzo y las nobles acciones, y de la lucha contra el mal. De ahí que se recibiera con entusiasmo la obra de H. Bergson, refutando el determinismo y defendiendo la libertad.

También desde la estética se gestó una oposición al positivismo, al hallarse el latinoamericano especialmente dotado de sensibilidad artística. No se podía aceptar una exclusiva explicación mecanicista del proceso creador. Así, muchos se opusieron al positivismo por su incapacidad de explicar la creación en el arte, como es el caso de Deústua.

En el ámbito político es donde obtuvo el mayor rechazo, sobre todo en México, por ser el sitio donde más fuertemente se afianzó en su versión dictatorial. En unos casos, el positivismo estaba unido a una dictadura que había que derrocar (México). Y en otros, como en Cuba, la oposición se justificó porque el positivismo apoyaba la continuación de la dominación española. Tras el inicio de la emancipación de la Corona española, no se podía renunciar a la libertad, ya que se había convertido en bandera de lucha.

Alejandro Korn lo explicaba con claridad: «No podemos aceptar una filosofía que anonada la personalidad humana, reduce su unidad a un fenómeno biológico, le niega el derecho a forjar sus valores e ideales, y le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica»[267].

4) La aparición de teorías filosóficas que relativizaban el monismo metodológico del positivismo. Es el caso de las teorías de W. Dilthey sobre el método *comprensivo* de las ciencias del espíritu, así como los neokantianos Windelbandt y Rikert, con su distinción entre ciencias *nomotéticas* e *idiográficas*. Por tanto, se dan dos métodos de conocimiento, siendo el método de las ciencias naturales tan sólo uno de ellos, encargado precisamente de los ámbitos de la realidad menos importantes y significativos. De este modo, se encierra al positivismo en el terrero de la realidad física y biológica.

Con la caída de la influencia del positivismo, se da cabida a la presencia de nuevas corrientes filosóficas venidas también de Europa. Se recupera el valor de la experiencia estética y religiosa, y recobran actualidad nuevas utopías políticas. Vuelve, en definitiva, la metafísica, y ahora se estudia con entusiasmo a Bergson y la B. Croce. Pero también a Nietzsche y a Schopenhauer. Y con este bagaje teórico a las espaldas se inicia una fuerte lucha contra el positivismo institucionalizado.

Se empieza en esta lucha por México, a través de Antonio Caso y José Vasconcelos. En Argentina la lucha fue menos violenta, al no haberse dado un régimen político que lo sustentara. Pero estaba la importante figura de Ingenieros. Contra él se dirigieron dos jóvenes pensadores, Korn y Alberini, y luego Francisco Romero. Así, más que polemizar con el positivismo, en Argentina fue superado de hecho, al irse forjando un nuevo pensamiento que llevaba otra orientación[268].

---

[267] *Obras Completas*, vol. 3, pp. 279-280.

[268] Para un estudio más detallado del declive del positivismo, cfr. ZEA, L, *El pensamiento latinoamericano*, *o.c.*, parte III; LARROYO, Francisco, *o.c.*, pp. 114 y ss; ROMERO, J.M., *El positivismo y su valoración en América*, Barcelona, 1989.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

En conclusión, el positivismo fue la historia de un pensamiento que fracasó. Y ello se debió a dos razones fundamentales: a sus insuficiencias teóricas, y al hecho de ser un pensamiento extraño a las circunstancias de Hispanoamérica, y más propio de la situación cultural e histórica de Francia e Inglaterra. Las reformas que propugnaba iban dirigidas a una minoría dominante de la población. La mayoría restante quedaba al margen del proceso. Donde había menos indígenas, o vivían más marginados, las reformas políticas y culturales tuvieron más éxito (así, en Uruguay, Argentina y, en parte, Chile). En el resto, donde había muchos indígenas, su situación no difería del tiempo de la colonia. Además, el positivismo defendía ideas racistas, que postergaban al mestizo y al indígena, e incluso al hispanoamericano. Así, se veía todo desde la óptica del etnocentrismo europeo, del Norte. Por eso, el intelectual latinoamericano llegó a sentir y a creer en su propia inferioridad respecto a los europeos, e incluso, como es el caso de Sarmiento, se pensó que los indios «eran nuestros enemigos de raza, de color, de tendencia, de civilización».

Ahora bien, a pesar del fracaso del positivismo, la misma toma de conciencia de ese fracaso incitó a la búsqueda de la identidad de lo hispanoamericano. Y esa preocupación se fue haciendo poco a poco mayoritaria. De este modo, como puede verse en José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Carlos Octavio Bunge, Alcides Arguedas y otros, se fue pasando de una etapa de imitación a Europa, durante el siglo XIX, a un período de búsqueda de la propia identidad y desarrollo creador, durante el s. XX.

4. EL PENSAMIENTO FILOSOFICO-POLITICO DE JOSE MARTI (1853-1895)[269]

José Martí es un intelectual singular en el panorama hispanoamericano del s. XIX, en la medida en que vive en pleno período krausista y positivista, pero no lo podemos situar dentro de ninguna de estas dos

[269] La bibliografía sobre J. Martí es interminable, por lo que sólo indicamos los textos más orientados al estudio de su pensamiento: GOLDAR, Ernesto (comp.), *Martí y la primera revolución cubana*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, S. A., 1971; ESTRADE, Paul, *José Martí. Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, Aranjuez (Madrid), Edit. Doce Calles, 2000; Revista *Anthropos* (Barcelona), 1995, n.º 169 (monográfico), nov.-dic.; ETTE, O./HEYDENREICH, T. (eds.), *José Martí, 1895/1995). Literatura-Política-Filosofía-Estética* (10.º Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamericana del

escuelas de pensamiento, porque su filosofía y su trayectoria política se sitúan al margen y muy por encima de ambas corrientes filosóficas. José Martí estuvo influido en su juventud por los krausistas españoles, con los que estuvo en contacto durante sus años de estancia en España[270], pero en seguida se desmarcó de ellos. Algo parecido podemos decir de su relación con el positivismo, corriente de pensamiento con la que sintonizó, pero de la que también se desmarcó en muchos de sus aspectos[271].

Desde muy joven, Martí se comprometió por la autonomía e independencia de su patria. Debido a ello, fue desterrado a España (1871-1874), momento en que entra en contacto con los intelectuales españoles, entre ellos con los krausistas. A la vuelta a Cuba, siguió comprometido con la independencia cubana, tomando parte en levantamientos militares, que no tuvieron éxito, muriendo precisamente en uno de ellos[272].

Angel Rama indica acertadamente que el pensamiento de José Martí cabalga entre dos épocas: una que deja atrás, la que hemos denominado romántica, y otra en la que vive, la positivista, que se presentaba como la época de progreso y modernidad[273]. Esa situación de hallarse en medio de estas dos influencias es común a muchos otros intelectuales hispanoamericanos, pero la originalidad de Martí está en que construyó un pensamiento propio con todas esas influencias, situándose como un adelantado del pensamiento de su época, puesto que en muchos aspectos, como vamos a ver, se puede decir que Martí es un pensador del siglo XX.

Esta originalidad de su personalidad y de su obra, hace que, como indica Pablo Guadarrama, su pensamiento se resista a un encasillamiento clasificatorio[274]. Se trata de un pensador no sistemático, polifacético,

---

Instituto Central (06) de la Unviersidad de Erlangen-Nünberg, Frankfurt, Vervuert, 1994; SALOMÓN, N., *Cuatro Estudios Martianos*, La Habana, Casa de las Américas, 1980; LAVIANA, M.L., *José Martí. Lecturas escogidas*, Madrid, Edic. de Cultura Hispánica, 1988; DELGADO GONZÁLEZ, Ignacio, «La realidad americana en el pensamiento de José Martí: «Nuestra América», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 251-275; UVA DE ARAGÓN (ed.), *Repensando a Martí,* Salamanca, Universidad Pontificia; ALEMANY, C./MUÑOZ, R./ROVIRA, J.C. (eds.), *José Martí: Historia y literatura ante el fin del s. XIX*, Murcia, Universidad de Alicante, 1997; CEPEDA, Rafael, «José Martí, profeta de la teología de la liberación», *Pasos* (Costa Rica), 1988, n.º 16, 1-5; Id., «José Martí en los 500 años*», Pasos*, 1991, n.º 31, 15-19.

270 Cfr. GÓMEZ TRETO, Raúl, «Influencia del krausismo en Cuba», *o.c.*, pp. 190-196.

271 Para la relación entre el positivismo y Martí, cfr. ROJAS OSORIO, C., *o.c.*, pp. 227-254.

272 En relación a los datos biográficos de J. Martí, cfr. en número de la revista *Anthropos* ya citada.

273 Cfr. ROJAS OSORIO, C., *o.c.*, pp. 227-228.

274 Cfr. GUADARRAMA, Pablo, «Humanismo práctico y desalienación en José Martí», en ETTE, O./HEYNDENREICH, T. (eds.), *o.c.*, pp. 29-42.

y que, a pesar de que murió joven (42 años) y se dedicó activamente a la actividad política, escribió mucho[275]. Muchos le han negado a Martí su condición de filósofo, considerándolo como un simple ensayista. Pero eso también ha ocurrido con otros muchos pensadores. Su pensamiento es una síntesis personal, confeccionada con un cúmulo de influencias. En relación al pensamiento cubano, podemos decir que es el heredero de los mejores pensadores cubanos de su época, de los que ya hemos hecho referencia: J.A. Caballero, F. Varela Morales, J. de la Luz y Caballero, y sobre todo Varona. En cuanto a las influencias externas, también hemos hecho referencia al krausismo, así como al idealismo alemán, el romanticismo y el positivismo. Su filosofía fue positiva, pero con estilo nuevo, y no dejándose guiar escolarmente por el positivismo entonces en boga.

A la hora de indicar la originalidad del pensamiento de Martí y señalar los rasgos más interesantes de su filosofía, vamos a seguir al filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, buen conocedor del pensamiento martiano[276]. El intento de Fornet es «interpretar a Martí como una praxis filosófica que no es simplemente fruto de una determinada filosofía, porque su cumplimiento es en sí mismo operación de transformación de toda filosofía heredada y marca de esta suerte el punto referencial fundador de un modelo nuevo de filosofar»[277]. Martí fue un pensador peculiar, no un «pensador de lámpara», como él decía, sino un pensador veedor, analista, fundador y transformador de realidades.

Fornet, partiendo de la distinción que Ortega y Gasset realiza entre ideas y creencias, considera que todo el pensamiento de Martí estuvo atravesado por dos creencias fundamentales: «la creencia rectora de que el hombre que se quiere humano, tiene que echar su suerte con los pobres o hacer causa común con los oprimidos»[278]; y «la no menos fuerte creencia de que sin el desarrollo pleno y libre de lo particular-diverso no se podrá alcanzar jamás una universalidad digna de este nombre»[279]. Esto nos hace ver que su interés por el filosofar no se cifraba

---

[275] Sus *Obras Completas* abarcan 28 volúmenes: La Habana, Editora Nacional de Cuba, 1963-65. El vol. 28: La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1973. La nueva edición facsímile de los 28 vols. se hizo en La Habana, Edit. de Ciencias Sociales, 1975.

[276] Cfr. Fornet-Betancourt, R., «Martí y la filosofía», en Ette, O./Heyndenreich, T. (eds.), *o.c.*, pp. 43-55. En pág. 43, nos señala Fornet una lista de autores y de obras que han presentado una síntesis de la filosofía de Martí.

[277] Ibídem, p. 44.

[278] Cfr. Martí, José, «Nuestra América», en *Obras Completas*, vol. VI, p. 92.

[279] Fornet-Betancourt, R., *o.c.*, p. 45. Los textos en que Martí se refiere a esta idea son, entre otros, «Nuestra América», *o.c.*; «Novedades en Nueva York», *Obras Completas*, XI, p. 164; y «Cuadernos de Apuntes», *o.c.,* XXI, p. 55.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

en un interés meramente erudito de aprender lo que las escuelas filosóficas anteriores habían enseñado, sino que su centro se situaba «en un examen crítico orientado precisamente a esclarecer cómo la filosofía en su historia se hace cargo de la vida y de la historia humana»[280]. En ese sentido, nos hace ver Fornet que a Martí le interesó menos la historia de la filosofía en cuanto tal, cuanto la función de la filosofía en la historia, preguntándose si la filosofía era capaz de aportar algo a los procesos históricos a favor de los pobres y los últimos de este mundo.

Esto es lo que nos hace ver que la relación de Martí con la filosofía estuvo llevada siempre por este interés, intentando transformar la filosofía para que tomara ese sesgo liberador. Y este interés y especial modo de entender la filosofía le llevó, en primer lugar, nos indica Fornet, a «una revisión del vínculo entre filosofía e historia»[281]. Le interesa, por tanto, una filosofía que no entienda sus reflexiones como un ejercicio de pensar al margen de la realidad histórica, sino que se halle comprometido con ella. Por ello, Martí «aboga por una filosofía que tenga la historia real como uno de sus pilares fundamentales»[282].

Además, esa relación transformadora que Martí quiere tener con la filosofía se refiere, en segundo lugar, a que busca que la filosofía «sea una práctica teórica cuyo ejercicio quede finalizado por el programa histórico del "romper las jaulas de todas las aves"»[283]. Esto significa que, para Martí, la filosofía tiene que ser el momento teórico que acompañe a la liberación del hombre y de la naturaleza. Se saca de aquí, dice Fornet, una consecuencia doble. La primera significa que «la filosofía debe romper la jaula de su propia tradición», liberarse de sí misma; y la segunda supone «un aporte específico de la filosofía a la liberación histórica»[284]. Se trata, en este segundo caso, de la filosofía sea práctica, resolutiva, puesto que, para Martí, «conocer es resolver»[285]. Esta función práctica es la que acerca a Martí al positivismo, pero sólo en el sentido amplio en el que hablaba Alberdi al reclamar para Hispanoamérica una «filosofía positiva»[286].

El tercer aspecto en que Martí quiere transformar la filosofía se refiere a la necesidad que tiene la filosofía de contextualizarse, de situarse

---

[280] Fornet-Betancourt, R., *o.c.*, p. 45.
[281] Ibídem, p. 46.
[282] Ibídem, p. 46.
[283] Ibídem, p. 47. La expresión entrecomillada es de Martí, «Cuadernos de Apuntes», *o.c.*, p. 163.
[284] Ibídem, p. 47.
[285] Martí, J., «Nuestra América», *o.c.*, p. 18.
[286] Cfr. Fornet-Betancourt, R., *o.c.*, p. 48.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

en el ámbito histórico en el que se realiza. En ese sentido, Martí entiende que no hay una sola filosofía, abstracta y universal, sino que lo que hay es solamente filosofías contextuales, filosofías propias de culturas y de contextos históricos específicos. Por eso que Martí propone «la creación de una filosofía nuestra-americana que sería justo la filosofía nacida de la ocupación con la historia y el contexto de Nuestra América»[287]. De ahí que considere que la filosofía que se haga en América, aunque tenga que aprender de las demás filosofías, ha de seguir un rumbo específico, el de las circunstancias y urgencias de los pueblos americanos, que buscan la justicia y la libertad.

Estos rasgos que atribuye a la auténtica filosofía, o a la filosofía que consideraba debía realizarse entre los pueblos americanos, se hallan presentes en la filosofía que él practica. Y un texto que Fornet considera paradigmático de este modelo martiano de filosofar es su artículo «Nuestra América», puesto que es «ejemplar y representativo no de su ocupación con la filosofía, sino que lo es de su modelo de hacer filosofía. Y por eso nos importa que sea un texto que de suyo no es reconocido como un texto estrictamente filosófico por la filosofía profesional. Nos referimos a Nuestra América»[288]. En esa obra queda, pues, reflejado de modo especial el modelo martiano de filosofar.

Este modelo de filosofar está conformado por varios rasgos específicos. El primero de ellos es que se trata de un pensamiento creativo. No imita a otros estilos de filosofar, sino que «en este ensayo se ensaya pensar América desde sí misma; desde sus profundidades propias, pero también desde sus problemas heredados»[289]. De ahí que insista Martí en filosofar creativamente, y considera que ya lo está haciendo la nueva generación, esos jóvenes que «entienden que se imita demasiado, y que la solución está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación»[290]. Esta filosofía creadora se tiene que orientar hacia un pensamiento inculturado, que convierta la propia realidad de América en objeto y materia del filosofar. Pero eso no es suficiente, sino que, a la vez que se hace de América el objeto del pensamiento, tiene también que ser América el sujeto del filosofar.

Esto no significa caer en un provincialismo o regionalismo intelectual, sino que se trata al mismo tiempo de un pensamiento comunicativo, abierto a las demás perspectivas y puntos de vista. Así es como hay

---

[287] Ibídem, p. 48.
[288] Ibídem, p. 50.
[289] Ibídem, p. 51.
[290] «Nuestra América», *o.c.*, p. 20.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

que entender su conocida frase: «Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas»[291]. No se trata, por tanto, de injertarse en un árbol común, la filosofía universal abstracta (algo que no existe), sino que saber recoger y asimilar los mejores frutos de otros pensamientos filosóficos.

Un segundo rasgo de la filosofía martiana consiste en ser un pensamiento que se hace desde la marginación, «en el sentido fuerte, nos dice Fornet, de pensamiento que expresa la perspectiva y los intereses de los oprimidos, de los marginados. Pero para Martí esta marginación no es condición metafísica de exterioridad sino condición histórica, esto es, producto de un proceso brutal y sistemática destrucción de los elementos "naturales" de América»[292]. La filosofía de Martí será siempre una filosofía comprometida, llena de una profunda carga ética, expresada en otra importante frase: «Pensar es servir»[293].

El tercer rasgo del filosofar martiano consiste en considerar la filosofía como un saber previsor. En este rasgo, nos indica Fornet, se conjugan dos aspectos complementarios, como son «el aspecto analítico del veedor de realidades y el aspecto idealista del visionario de realidades transfiguradas»[294]. Pero no se trata de un idealismo que no pisa tierra, sino que se trata de un soñar una realidad nueva, que sea la realización posible de planes que se proponen mejorar la realidad alienante que ve ante sus ojos. Y habría un cuarto rasgo característico de su filosofar, en la medida en que se trata de un pensar consciente de que «las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas»[295]. Ningún pensamiento o propuesta filosófica es absolutamente verdadera, ni vale para todos los tiempos y lugares, así que tiene que proponerse de forma que se relacione y hermane con las demás, porque sólo en el conjunto de todas las demás se consigue acercarse a la verdad. Así es como se explican las palabras de Martí, al decir que la filosofía que pretendía era una «filosofía de la relación»[296]. En definitiva, como resume Fornet, «comunión y solidaridad son la clave, según Martí, para llegar a conseguir la universalidad en la que cada humano siente, a la vez, él y todos»[297].

Así, pues, la filosofía de Martí, como insiste Pablo Guadarrama, está fuertemente impregnada de un *humanismo liberador*, que se orienta

---

[291] Ibídem, p. 18.
[292] *O.c.*, p. 53.
[293] «Nuestra América», *o.c.*, p. 22.
[294] *O.c.*, p. 53.
[295] «Nuestra América», *o.c.*, p. 20.
[296] «Juicios. Filosofía», *Obras Completas*, XIX, p. 367.
[297] *O.c.*, p. 54.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

a perseguir un proceso desalienador, que empieza en lo político, pero que es más integrador y va mucho más allá de él[298]. Martí orientó todo su pensamiento, como hemos dicho, y toda su vida a la liberación de Cuba, pero también a la emancipación mental de toda «Nuestra América». En ese sentido, fue uno de los intelectuales que más contribuyó con sus ideas a cambiar el giro particularista que las políticas hispanoamericanas habían ido tomando tras la primera fase independentista, para volver de nuevo a defender la necesidad de formar una federación de naciones hispanas, aglutinadas en torno a un proyecto modernizador. Así, su lucha por la independencia cubana se complementó con esta lucha por la unión de todos los pueblos hispanoamericanos.

«Martí suele ser considerado, dice Josef Opatrny, como autor de la idea de las dos Américas, la española y mestiza y, por otra parte, la alglosajona, marcadamente distintas una de la otra»[299]. En realidad, esta idea la había ya enunciado Benito Juárez, pero Martí la expresó con mucha mayor precisión y sugestividad que sus antecesores. En la contraposición entre latinos y sajones, Martí no se situó en posturas extremas, sino que reconoció las virtudes y defectos de ambos, desde el conocimiento directo que tuvo de la vida norteamericana en sus años de estancia en Nueva York. Considera que «de virtudes y defectos son capaces por igual latinos y sajones», pero «es de justicia, y de legítima ciencia social, reconocer que, en relación con las facilidades de uno y los obstáculos del otro, el carácter del norteamericano ha descendido desde la independencia, y es hoy menos humano y viril, mientras que el hispanoamericano, a todas luces, es superior hoy externo de comparación»[300].

Cuando Martí habla de la *nación cubana*, extiende el concepto de *nación* a todos los pueblos hispanoamericanos, puesto que, para él, «es cubano todo americano», «cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro»[301]. El era consciente del fondo común de la América hispana, en cultura, lengua y religión, por lo que consideraba deseable y posible llegar a formar una sola comunidad, aunque con diferenciaciones y descentralizada. No era tan ingenuo como para no darse

---

[298] Cfr. GUADARRAMA, P., *o.c.*

[299] «El problema de la nación americana en José Martí», en ETTE, O./HEYDENREICH, T. (eds.), *o.c.*, pp. 57-66; 58.

[300] «La verdad sobre los Estados Unidos», en MARTÍ, José, *Antología mínima* (ed. de Pedro Alvarez Tabio), La Habana, 1972, tomo I, pp. 515 y 519. Cita tomada de OPATRNY, Josef, *o.c.*, pp. 59-60.

[301] MARTÍ, José, «Patria, Nueva York», *o.c.*, XV, p. 283, y XVIII, p. 295. Citas tomadas de OPATRNY, J., *o.c.*, p. 60.

cuenta de las grandes diferencias en los intereses económicos[302], pero veía que no eran obstáculos suficientes como para superar a los elementos que empujaban a la unión.

Pero donde se centró más a fondo la actividad política de Martí fue en la lucha por la independencia cubana. Cuando hablamos del positivismo en Cuba, veíamos la división tan fuerte entre los partidarios de la autonomía y de la independencia. Martí siempre se situó en el bando de los independentistas. Si Rafael Montoro, y el Partido Liberal, se habían situado entre los autonomistas, apoyando sus posturas en una lectura hegeliana de la filosofía de la historia, otros como José Varona, apoyado en la filosofía de Spencer, y José Martí se sitúan decididamente por el independentismo, y murió en el empeño por conseguirlo, sin alcanzar a ver realizados sus sueños.

En el empeño por conseguir la modernización de las naciones hispanoamericanas, Martí defendió fórmulas muy diferentes a las de los intelectuales de la generación romántica, como Sarmiento. Martí no contrapuso, como Sarmiento, la civilización frente a la barbarie, sino que más bien la oposición él la veía entre «la falsa erudición y el hombre natural»[303]. Así mismo, se diferenció claramente de los positivistas de su generación.

En definitiva, el pensamiento de Martí constituye una síntesis teórica sobre la situación de la América hispana («Nuestra América») y la orientación que la filosofía debía tener dentro de ella, llena de originalidades y aciertos. A pesar de vivir en la segunda mitad del siglo XIX, es un adelantado a los hombres de su tiempo en su pensamiento. No cede a la opinión dominante de su época de pensar que el futuro de Hispanoamérica se cifra en imitar a la Europa más adelantada (Francia e Inglaterra), sino en buscar su propia autenticidad desde la asunción de su realidad. En esto coincide con A. Bello, y se adelanta a la idea que va a constituir el centro del pensamiento latinoamericano a partir de la generación de Rodó.

La filosofía que Martí defiende para Hispanoamérica será una filosofía positiva, pero no tanto en el sentido positivista, sino en el sentido de concreta, como ya propuso J. B. Alberdi, no imitando a las filosofías anteriores, sino creando desde Hispanoamérica, desde el contexto histórico-cultural que le ha tocado vivir, y, por tanto, apegada a las

---

302 Cfr. sus artículos sobre la conferencia panamericana: «Congreso Internacional de Washington», en *La Nación*, Buenos Aires, 19 de diciembre de 1889, *O. C.*, XXII, pp. 172 y ss.

303 ROJAS OSORIO, C., *o.c.*, p. 253.

necesidades de su pueblo, Hispanoamérica. De ahí que Martí ponga una gran insistencia en la latinidad, frente al sajonismo, adelantándose a Rodó y su *Ariel.* Pero en esta contraposición es más moderado que Rodó, en cuanto que, desde el conocimiento más cercano del estilo de vida estadounidense, considera que los latinos tienen muchas cosas que aprender de los yankis, aunque también mucho que rechazar. En ese sentido, podemos decir que la latinidad de Martí es más auténtica y profunda que la de J.E. Rodó, puesto que, como algunos autores han considerado (y tendremos ocasión de verlo en el capítulo siguiente), Rodó es un autor que reduce lo latino y lo hispanoamericano a lo criollo, mientras que Martí, desde un admirable planteamiento intercultural, acoge dentro de lo hispanoamericano tanto lo mestizo e indígena, como lo afroamericano. De este modo, intenta formar un conglomerado cultural que sea fruto de un amplio y no restringido diálogo intercultural. Ahí está precisamente para él la riqueza de Hispanoamérica. De este modo, como señala Fornet-Betancourt, en su artículo citado, la filosofía y la mentalidad que Martí defiende es abiertamente *intercultural*, tanto hacia dentro como hacia fuera. Y como último rasgo a recordar, indicamos en su momento que la filosofía de Martí está atravesada por una clara *opción liberadora*, pensada a favor de los más pobres y marginados, constituyéndose, de este modo, en un adelantado de la filosofía de la liberación, la filosofía más original y específica de Hispanoamérica, que florecerá a partir de finales de los años sesenta.

BIBLIOGRAFIA

ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, Tomo V-I, cap. III, IV y V, pp. 74 y ss.

ALBERINI, Coriolano, «La metafísica de Alberdi», en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, Edit. Docencia, 1980.

ALEMANY, C., MUÑOZ, R. y ROVIRA, J.C. (eds.), *José Martí: Historia y literatura ante el fin del s. XIX*, Murcia, Universidad de Alicante, 1997.

ANTHROPOS (Barcelona), número monográfico sobre José Martí, 1995, n.º 169, nov.-diciembre.

ARDAO, Arturo, *Espiritualismo y positivismo en Uruguay. Filosofías universitarias de la segunda mitad del siglo XIX*, México, FCE, 1950.

ARDAO, A., *Batle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, Número, 1951.

ARDAO, A., *Etapas de la inteligencia uruguaya,* Montevideo, Universidad de la República, 1971.

ARIAS, A. C., *Vaz Ferreira*, México, FCE, 1948.

ASIVÉ-BURGOS, Walter, *Europa y la guerra de Estados Unidos contra México*, México, Impresos Aldina, 2001.

BARREDA, Gabino, *Opúsculos, discusiones y dircursos*, México, 1877.
BASSI, Angel C., *J. Alfredo Ferreira*, Buenos Aires, 1943.
BERMUDES, M.A., «Educación y socialismo», en *La Escuela Positiva*, III (1897).
BERNECKER, Walther L. (ed.), *1898: Su significado para Centroamérica y el Caribe. ¿Censura, cambio, continuidad?,* Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1998.
BIZCARRONDO, M./ELORZA, A., *Cuba/España. El dilema autonomista, 1878-1898*, Madrid, Calibú, 2001.
BUENO MENÉNDEZ, Salvador, *La obra literaria de Enrique José Varona*, México, Frente de Afirmación Hispánica, A. C., 2001.
BUNGE, C.O., «La evolución del derecho y la política», en *Revista de Filosofía*, VII (1918).
CASTELLANOS, Juan Mario, «Prefacio» a INGENIEROS, José, *El pensamiento revolucionario de José Ingenieros*, San José (Costa Rica), EDUCA, 1972 (Selección de Juan Mario Castellanos).
CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001, cap. XIX, «El krausismo en la Argentina», pp. 407-422.
CEPEDA, Rafael, «José Martí, profeta de la teología de la liberación», *Pasos* (Costa Rica), 1988, n.º 16, 1-5.
CEPEDA, Rafael, «José Martí en los 500 años», *Pasos*, 1991, n.º 31, 15-19.
CERUTTI GULDBERG, H., «Influencia del krausismo en México», en RODRÍGUEZ DE LECEA, T. y KONIECKI, D. (eds.), *El krausismo y su influencia en América Latina,* Madrid, Fe y Secularidad/Fundación Ebert. 1989, pp. 211-221.
CHABRAN, Rafael, «Spencer en España», en VV.AA., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, Santa Clara (Cuba), Ed. Feijóo, Universidad Central de Las Villas, 2002, 55-72.
COSTA, Cruz, *A filosofía no Brasil*, Porto Alegre, 1945.
DARDO CUNEO, *Juan B. Justo*, Buenos Aires, 1943.
DE ZAN, Julio, «Krausismo y filosofía práctica en la Argentina», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983), 229-246.
DELGADO GONZÁLEZ, Ignacio, «La realidad americana en el pensamiento de José Martí: «Nuestra América», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana (1992*), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 251-275.
DÍAZ, Elías, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, EDICUSA, 1985.
ENTRALGO, Elías, *Algunas facetas de Varona*, La Habana, Comisión Nacional de la Unesco, 1965.
ESTRADE, Paul, *José Martí. Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, Aranjuez (Madrid), Edi. Doce Calles, 2000.
ETTE, O. y HEYDENREICH, T. (eds.), *José Martí 1895/1995. Literatura-Política-Filosofía-Estética* (10.º Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamericana del Instituto Central (06) de la Universidad de Erlangen-Nünberg, Frankfurt, Vervuert, 1994.
FERREIRA, J.A., «Carta a P. Lacalde», en *La Escuela Positiva*, Corriente, II (1896).

FERREIRA, J.A., «Síntesis de la política positiva de Comte», en *La Escuela Positiva*, V (1899).
FERREIRA, J.A., «El positivismo y Augusto Comte», en *El Positivismo*, Buenos Aires, II, n.º 2, (1916).
FERREIRA, J.A., «Política positiva y socialismo», en *La Escuela Positiva*, IV (1898).
FLYUS JUNQUERA, Carmen/CRUZ CABRERA, Juan E. (eds.), *El nuevo horizonte: España/Estados Unidos (Un legado de 1848 y 1898 frente al nuevo milenio*), Alcalá, Universidad de Alcalá, Instituto de Estudios Norteamericanos, 2001.
FORNET-BETANCOURT, Raúl, «Martí y la filosofía», en ETTE, O./HEYNDENREICH, T. (eds.), *o.c.*, pp. 43-55.
FRANCOVICH, Guillermo, «La filosofía jurídica de Ahrens», en *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada, 1945, pp. 11-115.
FRANCOVICH, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, 1945.
FRANCOVICH, Guillermo, *Filósofos brasileños*, Buenos Aires, 1943.
FRONDISI, Risieri/GRACIA, Jorge J.E. (eds.), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del s. XX (Antología*), México, FCE., 1975, «Introducción».
GARCÍA TUDURÍ, M., «La vocación íntima de Varona», en *Homenaje a Varona*, La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional, 1951, dos volúmenes.
GIL FORTOUL, José, *Los nuevos caminos de la razón*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1988, p. 22.
GINER, Salvador, «El pensamiento sociológico de Eugenio María de Hostos», en *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico*, vol. VII, n.º 3, 1963.
GUADARRAMA, Pablo, «El positivismo *sui generis* latinoamericano», en VV.AA., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, Santa Clara (Cuba), Editorial Feijóo, Universidad Central de La Villas, 2002, 39-53.
GOLDAR, Ernesto (comp.), *Martí y la primera revolución cubana*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, S.A., 1971.
GONZÁLEZ PRADA, M., *Anarquía*, Santiago de Chile, 1840.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., «Para una historia del pensamiento hispanoamericano del siglo XIX», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del V Seminario de la Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 499-516.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., «Pensamiento hispanoamericano: el caso del krausismo», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 155-172.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «El krausismo en Iberoamérica», en RODRÍGUEZ DE LECEA, T. y KONIECKI, D. (eds.), *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fe y Secularidad/Fundación Ebert, 1989, pp. 47-82.
GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *La filosofía en el Brasil*, México, 1946.
GÓMEZ TRETO, Raúl, «Influencia del krausismo en Cuba», en RODRÍGUEZ DE LECEA, T. y KONIECKI, D., *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fe y Secularidad/Fundación Ebert, 1989, pp. 187-209.
GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Horas de lucha,* Lima, 1908.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Anarquía*, Santiago de Chile, 1840.
GUADARRAMA, Pablo, «Humanismo práctico y desalienación en José Martí», en ETTE, O. y HEYNDENREICH, T, (eds.), *o.c.*, pp. 29-42.
GUY, Alain, *La filosofía en América Latina,* Madrid, Acento Editorial, 1997, p. 23.
HEREDIA SORIANO, Antonio, «El krausismo español (Estudio histórico-bibliográfico)», en VV.AA., *Cuatro ensayos de historia de España*, Madrid, EDICUSA, 1975, pp. 75-150.
HEREDIA SORIANO, Antonio (ed.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986.
HERRERA FLORES, Joaquín, «Claves para el análisis del pensamiento autoritario en Iberoamérica (Proyecciones teóricas y políticas de la obra «Cesarismo Democrático», de Laureano Vallenilla Lanz)», *Praxis (*Costa Rica), 1997, n.º 50, 97-131.
HOSTOS, Eugenio M.ª de, *Obras Completas*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1969.
INGENIEROS, José, *Obras Completas*, Buenos Aires, L. J. Rosso y Cía, 1949 (edición de Aníbal Ponce). Segunda edición, en 8 vols.: Buenos Aires, Edic. Mar Océano, 1961-1962.
INGENIEROS, José, *Antología. Su pensamiento en sus mejores páginas* (Selección y Prólogo, por su hija, la doctora Delia Kamia), Buenos Aires, Losada, 1961.
INGENIEROS, José, *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, Losada, 1990 (2.ª edic.).
INGENIEROS, José, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1947.
JIMÉNEZ GARCÍA, *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1985.
JURKOWSKI, Julio, «La metafísica y la ciencia», en *Anales del Ateneo de Uruguay*, 1881.
JURKOWSKI, Julio, «El método de la metafísica», en *Anales del Ateneo de Uruguay*, 1881.
KORN, Alejandro, «Influencias filosóficas en la evolución nacional», en *Obras,* III, La Plata, 1940.
LAGARRIGUE, J.E., *Dictamen positivista sobre el conflicto entre el gobierno y el congreso,* Santiago de Chile, 1890.
LASTARRIA, J.V., *Miscelánea histórica y literaria*, II, 1868.
LAVIANA, M.L., *José Martí. Lecturas escogidas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.
LETELIER, V., *La tiranía y la revolución*, Santiago de Chile, 1891.
LETELIER, V., *De la ciencia política en Chile y de la necesidad de su enseñanza*, Santiago de Chile, 1886.
LÓPEZ MORILLAS, J., *El krausismo español*, México, FCE, 1956.
MALDONADO-DENIS, Manuel, «Eugenio María de Hostos y el krausismo en la América Latina», en RODRÍGUEZ DE LECEA, T. y KONIECKI, D. (eds.), *o.c.*, pp. 169-186.
MALLO, Tomás (ed.), *Pedro Henríquez Ureña*, Madrid, ICI, 1993.
MARTÍ, José, *Obras Completas*, 28 vols., La Habana, Editora Nacional de Cuba, 1963-65. El vol. 28: La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1973. Una nueva edición facsímile de los 28 vols.: La Habana, Edit. de Ciencias Sociales, 1975.

MARTÍ, José, *Poesía completa*, Madrid, Alianza, 2001.
MERCANTE, Víctor, «El educacionalista Pedro Sacalabrini», en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, V (1917).
MOLINA, Iván, «Mercancías culturales. Libros europeos en las bibliotecas nacionales de El Salvador, Nicaragua y Costa Rica a fines del s. XIX», *Revista de Filosofía* (Universidad de C. Rica), 34 (1996), n.º 83-84, pp. 323-334.
OLIVEIRA TORRES, Joao Camilo de, *O positivismo no Brasil*, Río de Janeiro, 1943.
OPATRNY, Josef/NARANJO OROVIO, Consuelo (coords.*), Visitando la isla. Temas de la historia de Cuba*, Madrid/Frankfurt, Ahila/Iberoamericana/Vervuert, 2002.
OPATRNY, Josef, «El problema de la nación americana en José Martí», en ETTE, O./HEYDENREICH, T. (eds.), *o.c.*, pp. 57-66.
ORTIZ, Eduardo L., «El krausismo en el marco de la historia de las ideas y de la ciencia en Argentina», en RODRÍGUEZ DE LECEA, T. y KONIECKI, D. (eds.), *o.c.*, pp. 99-135.
OSSENBACH SAUTER, Gabriela, «La presencia del krausismo en el Ecuador», en RODRÍGUEZ DE LECEA, T. y KONIECKI, D., *o.c.*, pp. 251-260.
PENA, Carlos M. de, «Ecos de una gran contienda», en *Anales del Ateneo de Uruguay*, I (1881).
PRADO, J., *La nueva época y los destinos históricos de los Estados Unidos*, Lima, 1894
RAMA, Carlos M.ª, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina, siglo XIX*, México, FCE, 1982.
RENÉ-MORENO, G., «Nicomedes Antelo», en *Notas biográficas y bibliográficas*, Santiago de Chile, 1901.
RODRÍGUEZ, Rosalío, «Ideales positivistas», en *Anales del Ateneo de Uruguay*, 1884.
RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa/KONIECKI, Dieter (eds.), *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fe y Secularidad/Fundación Ebert, 1989.
RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, «El krausismo y Latinoamérica», en RODRÍGUEZ DE LECEA, T. y KONIECKI, D. (eds.), *o.c.*, pp. 21-46.
ROIG, Arturo A., *Los krausistas argentinos*, Puebla (México), Ed. Cajica, 1969.
ROIG, Arturo A., *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, Puebla, Ed. Cajica, 1972.
ROJAS OSORIO, Carlos, «El positivismo en el Caribe hispano», *Diálogos* (Puerto Rico), 30 (1995), n.º 66, 153-172.
ROJAS OSORIO, Carlos, *Filosofía moderna en el Caribe hispánico*, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998.
ROVIRA, Carmen (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX*, México, UNAM, 1997.
SALOMÓN, N., *Cuatro estudios martianos*, La Habana, Casa de las Américas, 1980.
SIERRA, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, 1900-1902.
UVA DE ARAGÓN (ed.), *Repensando a Martí*, Salamanca, Universidad Pontificia,
VARONA, E.J., *Conferencias filosóficas (Lógica*), La Habana, Ed. Miguel de Villa, 1880.
VARONA, E.J., *Conferencias filosóficas (Psicología),* La Habana, Imprenta el Retiro, 1888.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

VARONA, E.J., *Conferencias sobre el fundamento de la moral*, Nueva York y Londres, D. Appleton and Company, 1920.
VARONA, E.J., *Desde mi Belvedere*, La Habana, Oficial, 1938.
VARONA, E.J., *Estudios y Conferencias*, La Habana, Oficial, 1936.
VARONA, E.J., *Estudios literarios y filosóficos*, La Habana, La Nueva Principal, 1883.
VARONA, E.J., *Con el eslabón, Manzanillo*, Cuba, Biblioteca Martí, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1927.
VÁZQUEZ MACHICADO, Humberto, «Krause y la filosofía del derecho en Bolivia», en Id., *Facetas del intelecto boliviano*, Oruro, Editorial Universitaria, 1958, 193-210.
VILLARÁN, M.V., «La educación nacional» (1908), en *Estudios sobre educación nacional*, Lima, 1922.
VILLARÁN, M.V., *El factor económico en la educación nacional*, Lima, 1908.
VV.AA., *México. Los proyectos de una nación. 1821-1888*, México, Fomento Cultural Bonamex, Conaculta/Fundación Televisa/San Luis Corporación, 2001.
VV.AA., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, Santa Clara (Cuba), Edit. Feijóo, Universidad Central de Las Villas, 2002.
ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (4.ª ed.).
ZUM FELDE, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay*, Montevideo, 1941.



Capítulo 6

La filosofía latinoamericana en los inicios del siglo XX

1. UNA VISION PANORAMICA DEL SIGLO XX

El pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX va a experimentar un giro notable respecto al del siglo XIX. Este cambio se inicia antes de acabar el siglo, siendo José Martí el pensador más representativo de este cambio. Con ello tomamos conciencia de que la cifra que marca el cambio de siglo es siempre una fecha arbitraria, que no tiene por qué corresponder con un cambio real en los diferentes capítulos de la cultura de una sociedad. El cambio más significativo lo constituye el desmarque progresivo del positivismo, a través de una serie de autores que, educados en el positivismo, acabarán en su edad madura desmarcándose de él. Ahora bien, ese desmarque no se produce de forma brusca, sino que la influencia del positivismo se mantendrá todavía en algunos países y en algunos autores hasta casi el final de la tercera década del nuevo siglo.

El primer grupo generacional a que nos vamos a referir en este capítulo, situado a caballo entre los dos siglos, es el primer grupo que como tal que se desmarca del positivismo y empieza a entender la realidad latinoamericana desde otros parámetros culturales. La fecha de nacimiento de todos sus componentes nos suscita la duda de si considerarlos el último grupo generacional del s. XIX o el primero del s. XX. Hemos optado por esta segunda opción en la medida en que lo que caracteriza a este grupo generacional es su oposición y desmarque del positivismo, la corriente de pensamiento más determinante durante el XIX. Por tanto, se trata de intelectuales que tienen un pie en el XIX, en la me-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

dida en que comenzaron su trayectoria intelectual en un entorno positivista, para a continuación evolucionar y desmarcarse de él. Pero se trata de un desmarque incipiente, que no lo completará más que el grupo generacional siguiente, el de 1915.

1.1. **La estructura generacional**

Vamos a organizar durante el s. XX a los diversos pensadores en «generaciones» o «grupos generacionales»[1], conscientes de la ambigüedad de esta opción, en la medida en que ayuda, por un lado, a organizar a los diversos pensadores en bloques o grupos más o menos homogéneos, pero también con el peligro, por otro lado, de encorsetar o encerrar a muchos de ellos dentro de grupos con los que tiene algunos parecidos o coincidencias pero quizás más diferencias. Pero esta limitación la trataremos de corregir en la descripción del pensamiento de cada uno de los filósofos a los que hagamos referencia.

Las propuestas de clasificación y denominación de los diferentes grupos generacionales del s. XX son múltiples y variadas, aunque todas ellas coinciden en lo fundamental a la hora de fechar los grupos, señalar sus rasgos diferenciadores, e indicar los pensadores que los configuran. Voy a hacer referencia aquí, entre otras muchas propuestas, a las que presentan Francisco Miró Quesada, Risieri Frondizi y Jorge E. Gracia, Luis Martínez Gómez, Eduardo Nicol y J.L. Gómez-Martínez.

Fco. Miró Quesada, en su ya citado libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*[2], habla de cuatro generaciones o grupos generacionales, que denomina, siguiendo un orden cronológico, generación de los «patriarcas», de los «forjadores» (también denominada «generación intermedia»), generación joven, y, por último, generación de los universitarios.

Risieri Frondizi y Jorge E. Gracia[3], indican también cuatro generaciones hasta los años sesenta, y las denominan generación de los «patriar-

---

[1] Cuando utilizamos el concepto de «generación», tenemos que dejar claro que no lo estamos haciendo en el sentido técnico y estricto de J. ORTEGA Y GASSET (*El tema de nuestro tiempo* o *En torno a Galileo*) o de su discípulo J. MARÍAS (*El método histórico de las generaciones,* Madrid, Revista de Occidente, 1949; 4.ª ed.: 1967), sino en un sentido más amplio de «grupo generacional», al estilo de como lo entiende Manuel TUÑÓN DE LARA, en *Medio siglo de cultura española* (1885-1936), Madrid, Tecnos, 1977 (3.ª ed.), pp. 16-18.

[2] México, F.C.E., 1974.

[3] «El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del s. XX (Antología)», México, F.C.E., 1974.

cas», situando su momento cumbre alrededor de 1914-1915; la de los «forjadores», o de 1929; la de los nacidos alrededor de 1910, que denominan generación intermedia o de los jóvenes; y la generación de los sesenta.

Luis Martínez Gómez[4] indica como rasgo específico general del pensamiento filosófico latinoamericano del s. XX, rasgo que inicia y caracteriza de modo especial la primera generación del siglo, en torno a 1914, la torsión reflexiva sobre su propio ser y sobre su pensamiento. La segunda generación, la situada alrededor de 1929, con la influencia de los transterrados españoles, en especial, la de José Gaos. De esta influencia se originará la potencia y orientación de la generación siguiente, liderada entre otros por el discípulo más significativo de J. Gaos, Leopoldo Zea y el grupo Hyperion. Y ya en los años sesenta, se sitúa la generación en la que surge la «filosofía de la liberación», en medio de otras muchas corrientes de pensamiento que se dan dentro del mismo grupo generacional.

El filósofo español transterrado, Eduardo Nicol, en su interesante y polémico libro, *El problema de la filosofía hispánica*[5], desde una óptica centrada en la influencia de la filosofía y de los filósofos españoles en Hispanoamérica, y de forma especial en México, advierte, en el período de tiempo que va desde los inicios de siglo hasta los años sesenta (hay que tener en cuenta que su texto se edita en 1961), tres generaciones: la primera es la que recibe una influencia determinante de Ortega; la segunda, la de los exiliados republicanos, en especial la de José Gaos; y la tercera generación estaría constituida por los discípulos de estos exiliados.

Esta misma óptica presenta J.L. Gómez-Martínez, en un estudio sobre la influencia de José Gaos en la filosofía mexicana[6], distinguiendo a lo largo de s. XX cuatro generaciones filosóficas: la primera se centra alrededor de 1915-16, experimentando fuertemente la influencia de Ortega y Gasset; la segunda, organizada alrededor de 1939-40, impulsada por la generación del exilio republicano español; y la tercera, la generación de 1967-68, es la correspondiente a la filosofía de la liberación. Con posterioridad a esta época, se abren paso nuevos pensadores, un nuevo grupo generacional, que intentan relativizar y superar las primeras orientaciones de la filosofía de la liberación.

---

[4] «¿Existe una filosofía latinoamericana?», en ALEMANY, J.J. (ed.), *América (1492-1992). Contribuciones a un centenario*, Madrid, P. U. C., 1988, 455-469.

[5] Madrid, Tecnos, 1961.

[6] «Una influencia decisiva: el legado de José Gaos al pensamiento Iberoamericano», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pp. 57-84.

Podrían traerse otros muchos intentos de clasificación, pero vendrían a mostrar esquemas similares[7]. Yo voy a seguir aquí el esquema fundamental que proponen estos autores, pero cambiando algunos aspectos básicos, que voy a señalar a continuación. En primer lugar, la generación que varios autores denominan de los «patriarcas», y que fechan alrededor de 1915, pienso que hay que desdoblarla en dos: el grupo generacional de 1900, liderado por Rodó, y formado también por Vaz Ferreira y A. Korn, entre otros, y el de 1915, constituido por A. Caso, J. Vasconcelos, J.C. Mariátegui y otros. El primero puede considerarse incluso más perteneciente al s. XIX que al XX, pero su talante anti-positivista lo incluye en la nueva etapa que la intelectualidad latinoamericana inaugura con el nuevo siglo.

En consecuencia, podría organizarse el s. XX a través de seis generaciones, cuyas fechas y componentes básicos podrían ser los siguientes:

1) La generación de 1900, denominada por algunos de los «patriarcas» o «fundadores», y configurada por los uruguayos J.E. Rodó y C. Vaz Ferreira, el argentino J. Ingenieros (se trata de un positivista tardío, como tuvimos ocasión de ver en el capítulo anterior), el peruano A. Deústua, y el brasileño Farías Brito.
2) La generación de 1915-16, que compartiría con la anterior la denominación de los «patriarcas» o «fundadores», configurada alrededor de tres núcleos de producción filosófica: México (A. Caso y J. Vasconcelos), Argentina (A. Korn y C. Alberini), y Perú (J.C. Mariátegui). En este grupo es importante, aunque en diferente medida según los núcleos, la influencia de Ortega y Gasset, así como en parte la de Unamuno.
3) La generación de 1927-29, denominada de los «forjadores», y liderada por Samuel Ramos, en México, y por Francisco Romero, en Argentina. La presencia de los exiliados republicanos españoles fue fundamental tanto en México como en Argentina, aunque especialmente en México.
4) La generación de 1939-40 (algunos la denominan de 1945), constituida por los nacidos alrededor de 1910 y compuesta por un grupo de pensadores que posee una sólida formación académica, destacando el liderazgo de Leopoldo Zea. Junto a él hay que señalar a Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, García Maynez, Llambías de Azevedo, Frondizi, Ferreira da Silva, etc.

---

[7] Cfr. IBARGÜENGOITIA, Antonio, *Filosofía mexicana en sus nombres y en sus textos*, México, Porrúa, 1976 (2.ª ed.).

5) La generación de 1960. Se trata de una generación caracterizada, en primer lugar, por constituirse por un mayor número de pensadores, adscritos a las más variadas escuelas y líneas de pensamiento; y, en segundo lugar, por ser la generación que da a luz a la «filosofía de la liberación». En ese sentido, como veremos en su momento, intervienen también de modo decisivo en este surgimiento algunos filósofos que por su edad pertenecen a la generación anterior, como es el caso de L. Zea y Augusto Salazar Bondy.
6) Y la última de las generaciones, la de los años 1975-80, se caracteriza por intentar repensar la filosofía de la liberación desde nuevos principios, y configurar una filosofía latinoamericana en diálogo intercultural, tanto con la filosofía europea y norteamericana, como con la que están empezando a hacer otras regiones denominadas tercermundistas, como Asia y Africa.

Vamos a continuación a ir estudiando los contenidos y componentes más importantes de cada una de estas cinco generaciones. Pero antes, resulta de gran interés presentar las reflexiones, de orientación psicologizante, que sobre cada una de estas generaciones realiza Francisco Miró Quesada como consecuencia del empeño de estos filósofos de situar el pensamiento latinoamericano a la altura de la filosofía hegemónica europea.

1.2. Un enfoque psicologista: la tarea de construir una filosofía auténtica

Francisco Miró Quesada, en su ya citado libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* realiza unas reflexiones de gran interés sobre el modo y las reacciones psicológicas como él entiende que las diferentes generaciones de finales del siglo XIX y comienzos del XX emprendieron la tarea de plantearse las condiciones que debiera de tener la filosofía latinoamericana para ser auténtica y estar a la altura de la filosofía de las potencias occidentales.

El filósofo peruano considera que, tras la independencia de España, en Latinoamérica no existía prácticamente filosofía, porque la que se daba durante la etapa final de la Colonia estaba ya muerta y vieja. Sólo al final del s. XIX se llegaría a conseguir una cierta revitalización filosófica. La generación que empieza a realizar el viraje decisivo, según Miró Quesada, es la que se halla a caballo entre los dos siglos, y que él denomina generación de los *patriarcas*. Se trata de la primera genera-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

ción de filósofos que hace filosofía desde la ruptura con todo lo que se había hecho en Latinoamérica hasta entonces. El problema que tenían estos filósofos era que no dominaban bien la filosofía que leían, la filosofía de los clásicos de la filosofía europea.

Toda esta generación estaba orientada a imitar a Europa. Imitaban sobre todo a Francia. Era el grupo generacional que se enfrentaba a un positivismo que estaba ya en su fase final de dominio y esplendor, y para tal enfrentamiento se apoyaban en las figuras más sobresalientes que en Europa atacaban y se oponían al positivismo: Bergson, Croce, Nietzsche, los neokantianos, Simmel, … Poseían un gran empeño en conocer a fondo, en sus textos, a los más importantes filósofos europeos. Por tanto, son estos jóvenes pensadores latinoamericanos los que cumplen la tarea de pasar de una comprensión cultural de los filósofos a una comprensión en profundidad.

Pero del empeño de esta comprensión en profundidad de los filósofos europeos contemporáneos salta y se remonta también al estudio de los filósofos de épocas antiguas. Al mismo tiempo, tienen el deseo de poseer una tradición propia, autóctona, pues entienden que se había perdido todo contacto con la propia tradición histórica.

En este empeño de recuperación de su pasado filosófico, entiende Miró Quesada que se habrían dado dos momentos sucesivos: la instalación en la historia y la tecnificación humanística. De todos modos, tal labor no la consigue sólo esta generación, sino que su trabajo inicial la completará la generación siguiente, en un lapso de tiempo que durará unos cincuenta años.

El momento inicial, protagonizado por el grupo generacional de los *patriarcas*, estará constituido por un brote aislado y espontáneo de pensamiento filosófico. La generación posterior, la intermedia o de los *forjadores*, representaría ya un movimiento propiamente filosófico. Viven la experiencia del desenfoque con Europa y se lanzan a la recuperación de tal diferencia. Aunque no lo lograron del todo, porque no estaban del todo preparados. Las faltaba, en opinión de Miró Quesada, dominar el latín y el griego, y una formación científica y humanística sistemática.

Esta nueva generación cumple la función de formar un verdadero ambiente filosófico, que servirá de impulso a la generación siguiente. Con ellos se da la primera comprensión de la contemporaneidad europea. Y configuran un gran proyecto latinoamericano de filosofar. La mayoría de ellos no se dio cuenta de la importancia de su influjo en la generación siguiente, aunque todos tuvieron al menos un minimum de «conciencia forjadora». Por ejemplo, Francisco Romero tuvo una clara visión de lo que estaba haciendo y de la tarea a realizar en relación con

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

los jóvenes que venían después. Esta función orientadora, que realiza esta generación en Perú y en Argentina, la completaron en México los transterrados españoles, junto a Samuel Ramos. El resto de los exiliados españoles que se aclimataron en otros países, no llegaron a formar un grupo tan coherente y orientador como el de México.

La generación de los *patriarcas* sólo pretendía imitar el pensamiento europeo, considerándolo como algo grande y acabado. En cambio, los *forjadores* van más allá. Conocen la filosofía europea desde dentro, en su historia, y tienen suficientemente claro su propio proyecto: filosofar auténticamente. Pensaban que América Latina tenía también sus propias posibilidades filosóficas. Y por eso, su pregunta clave orientadora será: ¿existe la posibilidad de una filosofía latinoamericana? ¿Puede el latinoamericano filosofar auténticamente?

Lo importante de plantearse este interrogante es que en la pregunta está ya implicada la respuesta. En la tensión, señala nuestro filósofo peruano, se advierte ya la posibilidad. Eso no significa que rompan con la generación anterior, por su empeño equivocado de hacer una filosofía propia, esto es, imitando a los europeos. Esta nueva generación acepta la filosofía europea, pero ya no la ven como un producto acabado. Piensan que se puede filosofar de un modo similar, aunque distinto, al europeo. Por tanto, entienden que la filosofía latinoamericana es posible, pero sólo será realidad en un futuro más o menos cercano, tras un proceso de maduración.

Y en este contexto en donde surge la generación más joven, la tercera del s. XX. Su formación es más sólida. Posee ya un dominio más técnico de la filosofía y de las lenguas clásicas. Pero lo más importante es que posee ya, en el punto de partida, un proyecto de filosofar. Esto es, este grupo tiene ya clara conciencia de su situación histórica. Por eso, pueden tomar distancia frente al proyecto de lograr o construir una filosofía auténticamente latinoamericana. Y así, ese proyecto comienza a perder unidad.

Ahora bien, advierte Miró Quesada, de alguna manera, ese proyecto del filosofar latinoamericano se le da a la tercera generación como algo impuesto por la segunda. Y eso hará, en opinión de Miró Quesada, que este grupo generacional de dos respuestas distintas diferentes a ese proyecto al que se encuentran enfrentados. Estas dos respuestas distintas serán dos formas alternativas de entender qué es «hacer filosofía auténtica» en América Latina.

Según el primer sentido, hacer filosofía auténtica equivalía a hacer filosofía a la europea; es decir, comprender a fondo el sentido de la filosofía que se hacía en Europa. Se trataba de una comprensión de tipo estático. De todos modos, este pensar consistía y suponía ya un re-pen-

sar, es decir, ponerse en el lugar del europeo. Pero ese empeño era de todo punto imposible, porque todo re-pensar es pensar por sí mismo, y eso supone trascender ese pensamiento, tomar distancia de él y verlo desde otra perspectiva.

Desde el segundo sentido, se entendía por hacer filosofía auténtica acercarse al pensamiento europeo considerándolo no como un pensar estático sino dinámico. Ello implicaba replantearse los grandes problemas filosóficos del mismo modo como habían sido capaces de planteárselos los europeos, y avanzar propuestas de solución de similar categoría. A partir de este segundo talante es como va a ir surgiendo, de modo más específico, el proyecto latinoamericano de filosofar.

Se tratará de un proceso interno, y no nacido de decisiones arbitrarias externas. Por tanto, un filosofar auténtico es llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno. Así, se filosofa yendo más allá, pero apoyándose en los sistemas anteriores de la tradición. Y es que no tiene sentido ponerse a filosofar como si ello fuera algo totalmente nuevo, como partiendo de cero.

Ahora bien, como sigue diciendo Miró Quesada, este proyecto suponía un acto de fe. Y engendraba muchas dudas, dadas las circunstancias históricas en que se tenía que desarrollar. Es decir, los filósofos de esta generación partían de la consciencia de que no poseían suficiente formación intelectual, y eso les producía un fuerte complejo de inferioridad. La generación de los «patriarcas» no estaba aquejada por ningún complejo de inferioridad, aunque estaba menos formada. No se comparaba con los europeos, y, por eso, no tenía complejos. En cambio, la generación intermedia sí; quieren ser como los europeos y no pueden.

Había, pues, que superar esa desazón, ese complejo. Todo complejo representa un problema y exige una respuesta, una solución. Cuando no se halla, se corre el riesgo de sufrir una neurosis. En cambio, cuando se halla una respuesta, el problema se asimila de una forma sana y positiva. Ahora bien, ese complejo de inferioridad podía conciliarse o superarse de varias maneras.

Miró Quesada advierte que ante este complejo de inferioridad cabían cuatro posibles respuestas o soluciones. La primera consiste en no saber hallar una salida, y, por tanto, se da un peligroso riesgo de neurosis. En las otras tres salidas hay una respuesta positiva, aunque de muy diverso tipo. Las salidas podían consistir en el resentimiento, la entrega o la emulación. Esta última, en opinión de Miró Quesada, es la solución más auténtica y fructífera, en la medida en que consiste en luchar y trabajar para ponerse a la altura de la filosofía europea.

Ahora bien, la generación «forjadora» resuelve el problema trasladándolo al futuro. Por eso, tratan de formar a las nuevas generaciones

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

para que consigan resolver este problema, superar la diferencia entre el nivel filosófico europeo y latinoamericano. Y, así, la responsabilidad recae en la generación siguiente. Y con ello, se le traslada a ella el complejo y la preocupación de superarlo. Un síntoma de ello es la sensación de necesidad de hacer algo, y la constatación de no haberlo hecho, por no haber podido hacerlo. Se trata de un peso excesivo, porque la comparación con Europa sigue siendo desigual. De ahí que, según advierte Miró Quesada, frente al filósofo europeo se comporta el latinoamericano con una doble actitud: admiración hacia él, por un lado, pero, por otro, alegría al descubrir sus lagunas, esto es, que no lo saben todo.

De este modo, el proyecto latinoamericano de filosofar presenta dos actitudes contrapuestas: la fe y la duda. Así, el filósofo latinoamericano es un ser lábil, un ser que fluctúa entre la plenitud y la insuficiencia. Pero la labilidad ontológica, aunque se manifiesta también en la generación «forjadora», es sobre todo en la generación joven (la tercera) donde se percibe con más agudeza, en la medida en que está ante el reto y con las condiciones de ser un creador. Pero con la angustia de no saber si podrá lograrlo.

En resumen, la tercera generación se encontró con la exigencia de hacer una filosofía auténtica. Y el modo de resolver esa exigencia fue diverso en cada caso, pero las respuestas que dieron tenían en común dos cosas: la búsqueda de una filosofía auténtica, y la intensidad de la tensión generacional que esa exigencia producía. Esta tercera generación debía decidir si era ella o no la llamada a crear una filosofía auténtica latinoamericana. Las posibilidades de salida eran tres: dos de ellas implicaban una respuesta positiva, y la otra, negativa.

Las dos respuestas positivas consistían, en primer lugar, en la afirmación inmediata de las posibilidades creadoras, y, en segundo lugar, en la afirmación mediata. La tercera postura, la negativa, era posible en cuanto tal, pero Miró Quesada piensa que no se podía elegir esta respuesta, dada su situación, porque no se puede ir contra las creencias dominantes. De ahí que esta tercera generación, en su conjunto, eligió una de las dos respuestas positivas, que Miró Quesada denomina *afirmativa* y *asuntiva*. Esto es, una parte de la generación entendía que la autenticidad podía realizarse, y, de hecho, ya se estaba realizando. Es la postura *afirmativa*. En cambio, según la otra parte de la generación, la construcción de una filosofía auténtica había que postergarla al futuro. A esta actitud la denomina Miró Quesada *asuntiva*.

Los autores de la respuesta *afirmativa* se lanzan a realizar esa filosofía auténtica, pero no era una tarea fácil; su reto era lograrlo. Ahora bien, la autenticidad no la entendían en este caso como una simple

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

imitación de Europa, sino que consistía en lograr otro tipo de filosofar. Y en este aspecto es como se apartan de la generación anterior. En cambio, la respuesta o postura *asuntiva* pretende hacer un tipo de filosofía que se pierde en la teoría. En este grupo se sitúan la mayoría de los pertenecientes a esta generación. La denomina Miró Quesada *asuntiva* porque perseguía asumir los valores de la filosofía europea y, a la vez, pensaba que filosofía auténtica era igual a pensamiento *original*. Y creen que todavía no ha llegado el momento de hacerlo. Hay que seguir todavía por el camino de la recuperación. Ven que hay que hacer algo, pero que no pueden hacerlo aún. Y eso les crea una gran tensión. Pero además no quieren ser un mero eslabón que sirva de ayuda a la cuarta generación. De este modo, se quedan deslumbrados ante la ingente masa de libros escritos de la filosofía europea. Y ante eso, deciden perderse en la teoría. Y en ello espera esta generación encontrarse a sí misma.

Esta situación es la que permite dividir a este grupo generacional en dos tendencias: la *afirmativa*, más cercana a su realidad y centrada en orientaciones más sociológicas e históricas; y la *asuntiva*, más orientada hacia lo estrictamente filosófico, siguiendo la tradición de la historia de la filosofía. Los pertenecientes a la primera tendencia tienen que partir de definir las líneas centrales de su hacer filosófico. Los segundos lo tienen, al parecer más fácil, en la medida en que siguen el estilo filosófico tradicional. No poseen temas fijos de reflexión filosófica, ni tampoco forman grupo, sino que se hallan dispersos. Sólo los integrantes en la primera tendencia forman un verdadero grupo. Aunque también la segunda tendencia van aglutinando en grupos afines, en la medida en que tienen ideas comunes de fondo, alrededor de una misma escuela o línea de pensamiento filosófico.

El grupo que Miró Quesada denomina y sitúa en la postura *afirmativa*, es el más compacto, aunque el menos numeroso; comparado con el conjunto de la segunda postura, es casi insignificante. Pero van haciéndose significativos por su modo de resolver el problema de la filosofía latinoamericana y por el esfuerzo constante en darlo a conocer. Este grupo está sobre todo compuesto por una parte de la tercera generación mexicana. También se sitúan aquí algunos otros autores no mexicanos, pero es sobre todo en México donde se halla el grupo más numeroso, y centran su reflexión en filosofar sobre su propia realidad como filosofía auténtica.

Hay, según Miró Quesada, una primera razón para que el grupo más numeroso esté asentado en México: el espíritu de la nación mexicana, centrada en esos años en la afirmación intensa de sí misma, rechazando las pretensiones imperialistas de su vecino del norte, los Es-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

tados Unidos de Norteamérica. Pero hay también otra segunda razón, y es la influencia del *historicismo* y del *perspectivismo* orteguiano, a través de los exiliados españoles, con José Gaos a la cabeza, como filósofo más representativo.

En México, ya desde la generación de los *patriarcas*, se había sentido la necesidad de filosofar desde su propia realidad. Esta necesidad se intensificó en la generación siguiente. Es el caso de Samuel Ramos, en su libro *Perfil del hombre y de la cultura en México*, donde analiza la circunstancia mexicana y el tipo de hombre que ha producido, acosado por un complejo de inferioridad. Pero sólo la tercera generación es la que se orientará decididamente a filosofar sobre la situación mexicana como modo de filosofar auténtico. Es lo que constituye la respuesta *afirmativa* ante el problema de la filosofía latinoamericana. La justificación teórica de esta postura la reciben, como hemos dicho, del historicismo y del raciovitalismo de Ortega y Gasset, a través de José Gaos, teorías que defienden la validez de todas las «perspectivas» culturales y filosóficas, constituyéndose la verdad a cerca de la realidad por medio de la suma de las diferentes perspectivas.

La corriente *asuntiva*, en cambio, partiendo de la no necesidad de plantearse el filosofar como fruto de la propia circunstancia sociocultural, sino pensando que la filosofía es universal, se limitan a adscribirse a la corriente de filosofía europea que cada uno considera más atractiva y verdadera, y tratan de cultivarla intentando alcanzar en el empeño filosófico un nivel similar al de sus maestros europeos. Como veremos en su momento, el abanico de corrientes filosóficas que se cultivan, y de los pensadores que se adhieren a cada una de ellas, es variado y numeroso. Del pequeño pero significativo grupo de los que forman parte de la corriente *afirmativa* es de donde surgirá, a finales de la década de los sesenta, la filosofía de la liberación.

La generación de los *patriarcas* y la de los *forjadores* se convierten, como ya ha quedado dicho, en los cimientos sobre los que se van a ir apoyando las generaciones que conforman el panorama filosófico latinoamericano durante el s. XX. En este capítulo vamos a estudiar la primera generación del siglo XX, dedicando posteriormente sendos capítulos a cada una de las tres generaciones posteriores. Dedicaremos especial atención a la generación de los sesenta, momento en el que surge la *filosofía de la liberación*. Y en un último capítulo nos centraremos en las diferentes corrientes de pensamiento surgidas después de la filosofía de la liberación, bien sea como evolución interna de la misma o como paradigmas que tratan de superarla y de interpretar la realidad latinoamericana y su futuro inmediato desde otras perspectivas. Es el caso de las teorías postmodernas y postcoloniales.

2. EL GRUPO GENERACIONAL DE 1900

2.1. **La generación del cambio de siglo**

A finales del s. XIX (como ya hemos visto en el capítulo anterior), se producen diferentes cambios significativos en el panorama ideológico y cultural de la América hispánica. Todo el s. XIX había estado marcado por una serie de rasgos que van a truncarse progresivamente hacia el final del siglo, para dar lugar a un modo de pensar generalizado opuesto a las premisas hegemónicas anteriores. Este cambio será progresivo, pero resultan significativos del mismo los intelectuales de esta generación que se hallan a caballo entre los dos siglos.

La situación política del continente americano está en esos años condicionada fundamentalmente por la guerra de Cuba, entre España y Estados Unidos, que culminó en la pérdida por España de los últimos restos de su en otro tiempo inmenso imperio: Cuba, Puerto Rico y Filipinas[8]. Esta guerra representa la prueba más palpable del creciente imperialismo norteamericano y el momento en que se rompe e invierte la tendencia entre los latinoamericanos a ver en los Estados Unidos de Norteamérica el modelo a seguir y algo así como el hermano mayor de toda América, tal y como lo proponía el «panamericanismo»[9] y la doctrina Monroe de 1823.

Pero, aunque la guerra de 1898 suponía la prueba más palpable del imperialismo yanki, se habían dado ya otras pruebas anteriores con la expropiación a México de grandes extensiones de su territorio, a lo largo del s. XIX. De ahí que el presidente mexicano Benito Juárez señalara al general español Prim la conveniencia de conceder la independencia a Cuba para evitar la intervención norteamericana. El general Prim estaba de acuerdo, pero no tuvo autoridad suficiente para llevar a cabo este plan. Del mismo criterio era el filósofo mexicano Justo Sierra, partidario de lograr de España la independencia de Cuba para evitar así el expansionismo norteamericano, y lograr al mismo tiempo reintegrar a España

---

[8] Cfr. BERNECKER, Walter (ed.), *1898: Su significado para Centroamérica y el Caribe. ¿Censura, cambio, continuidad*?, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1998; FLYUS JUNQUERA, Carmen/CRUZ CABRERA, Juan E. (eds.), *El nuevo horizonte: España/Estados Unidos (Un legado de 1848 y 1898 frente al nuevo milenio*), Alcalá, Universidad de Alcalá, Instituto de Estudios Norteamericanos, 2001; MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Alipio*, El imperialismo norteamericano y su intervención en la independencia de Cuba, según la prensa de Chile*, Madrid, Edit. Revista Agustiniana, 2001.

[9] Cfr. ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991, «Panamérica», pp. 117-136.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

en un nuevo proyecto de Hispanidad con el conjunto de las naciones latinoamericanas[10]. Pero estos buenos deseos no pudieron llevarse a cabo.

Esto hace que la línea predominante en la clase política y en la intelectualidad latinoamericana sea un progresivo antiimperialismo yanki, que acabó con la prolongada *nordomanía* (en expresión de Enrique Rodó) imperante en Hispanoamérica durante casi todo el s. XIX. Conscientes de que la doctrina «panamericana» no era más que un proyecto de dominio y de hegemonismo norteamericano, va emergiendo en el ámbito latinoamericano la necesidad de recuperar la unidad hispanoamericana, propiciada en su tiempo por Bolívar, aunque con un nuevo modo de entenderla. Es lo que se ha llamado el segundo proyecto de Hispanoamericanismo[11], consistente sobre todo en volver la mirada de nuevo a España[12] y a los rasgos identitarios que provenían de la lengua española y de la cultura hispánica, y en cerrar filas ante el temido expansionismo del gigante del Norte. Se da también un desmarque de los intentos colonialistas franceses, representados sobre todo en la ayuda militar a la realeza de Maximiliano en México. Se suele considerar que, por influencia francesa, desde mitades del s. XIX se propone el nombre de *Latinoamérica*, o *América Latina*, para designar al conjunto de países situados al sur de los Estados Unidos[13].

A esta postura antiimperialista se une también, como algo que puede considerarse una consecuencia intrínseca, un desmarcarse del positivismo materialista, el modelo mercantilista y competitivo de la vida, propio de la cultura anglosajona, que hasta ese momento había constituido el modelo a seguir por las naciones americanas de lengua española, para volver la vista a los valores de la Hispanidad, centrados en el humanismo, la creatividad artística y literaria, y en los valores propios del catolicismo, heredados de la presencia española durante los siglos

---

[10] Cfr. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario/MALAGÓN, Javier/LEAL SPENGLER, Eusebio, «Presencia, conflictos y relaciones con los Estados Unidos de América. La crisis del 98. La Institución Libre de Enseñanza», en VV.AA., *Iberoamérica, una comunidad*, 2 vols., Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, 2.º vol, pp. 713-725; 721.

[11] Cfr. ROJAS MIX, M., *o.c.*, «La segunda Hispanoamérica o la Hispanoamérica de la Hispanidad», pp. 167-195.

[12] La concepción de esta segunda propuesta de Hispanoamérica es fruto en parte de la generación española del 98, con papel destacado de Ramiro de Maeztu y de Unamuno, entre otros. Cfr. ROJAS MIX, M., *o.c.*, pp. 167-195. Cfr. también, LAGO CARBALLO, A., *América en la conciencia española de nuestro tiempo*, Madrid, Trotta, 1997.

[13] Sobre el origen y las connotaciones ideológicas de la denominación de «Latinoamérica», cfr. ROJAS MIX, M., *o.c.*, «Bilbao y el hallazgo de América Latina» (pp. 343-356) y «América Latina», (pp. 357-382).

anteriores. La crisis de la valoración del positivismo ya la hemos desarrollado en el capítulo anterior. Si en la primera oleada de influencia el autor de referencia fue el francés A. Comte, con su lema «orden y progreso», en la segunda etapa, la referencia será el inglés Herbert Spencer, que transforma el lema en «libertad y progreso», en la medida en que entiende el progreso no tanto como consecuencia de una racionalidad abstracta que empuja la historia de unas etapas más primitivas a otras más modernas y positivas, sino como obra de la iniciativa y de la creatividad individual, en una lucha de todos contra todos, auténtico motor de la evolución y del progreso. Lo que resulta atractivo de esta doctrina es la referencia a la libre iniciativa como fuente de progreso y de avance de la sociedad en todos sus campos, tanto científicos y económicos, como sociales y políticos.

Ahora bien, esta cara positiva y atractiva del positivismo y de la mística del progreso, va perdiendo su atractivo en la medida en que se va expresando la cara más negra e inhumana: el individualismo insolidario, el materialismo consumista, y el inhumanismo imperialista. Así que la admiración de antaño se va convirtiendo en desengaño y prevención. Esta generación de entre siglos se irá desmarcando de lo anglosajón para volver la vista a los valores de la cultura hispana, con el predominio del humanismo, la creatividad artística y la solidaridad. Pero esta vuelta a lo hispano no significará la vuelta a buscar una unificación de las naciones hispanoamericanas bajo la hegemonía política o cultural de España. La voluntad anticolonialista quedará siempre clara en todos los autores hispanoamericanos, a pesar de que dentro de los intelectuales españoles (fundamentalmente algunos de los agrupados bajo la *generación del 98*) se produce en estos momentos una añoranza de tiempos pasados, pretendiendo por parte de algunos volver a esquemas trasnochados, consistentes en una relación entre la *madre patria* y sus hijas, las naciones de la América hispana[14].

Un último rasgo que va a caracterizar a esta generación es la emergencia del valor del *mestizaje* y de la reivindicación de lo *indígena*. Desde el momento de la independencia de España, aunque Bolívar y los demás próceres se levantaban en nombre de todos los habitantes de la hasta entonces Colonia española, el liderazgo político y cultural lo ostentarán siempre los criollos, los blancos hijos de españoles. A lo largo del s. XIX hemos visto ya la tendencia generalizada a considerar al mestizo, al indio y al negro como ciudadanos de segundo orden, o representantes de la «barbarie», frente a la «civilización» que sólo pueden

[14] Cfr. los libros citados de M. Rojas Mix, y de A. Lago Carballo.

ostentarla los blancos y los inmigrantes europeos (Sarmiento y Alberdi). Pero con la tendencia antiimperialista y anticolonialista, se produce una inusitada valoración de lo mestizo y la reivindicación de lo indígena[15].

Es entonces cuando comienza a emerger el nombre de «Indoamérica», símbolo de reivindicación de lo indígena. Se considera, desde esta óptica, que los nombres de *Hispanomérica* y *Panamérica* sólo responden a los intereses o ideales de las clases dominantes. En cambio, el nombre de *Indoamérica* vehicula los intereses e ideales de los más pobres, representados en su gran mayoría por los indios y por los mestizos. La cuestión indígena tuvo su inicio en el s. XIX, al calor de la influencia del romanticismo europeo (francés: Chateaubriand, y alemán: Humboldt, sobre todo). Este movimiento se suele denominar *indianismo*, a diferencia del *indigenismo*, que tiene culminación a finales de los años veinte, ya en pleno s. XX[16]. Por tanto, nos estamos refiriendo más a la segunda generación del s. XX, con autores como Vasconcelos y Mariátegui. Tendremos ocasión de verlo en su momento.

Esta generación de 1900 no hace más que continuar el indianismo romántico iniciado en la segunda mitad del siglo anterior. Pero hay una gran diferencia entre el *indianismo* y el *indigenismo* posterior, puesto que, mientras que el *indianismo* se basa en el tópico del «buen salvaje» y del «primitivismo», viendo al indio «a la manera europea», sin advertir los verdaderos problemas del indio, el *indigenismo*, aunque dentro de esta denominación se encierran varias corrientes muy distintas, se acerca al indio como un colectivo marginado, explotado y necesitado de una nueva valoración, además de considerarlo como parte integrante de la futura identidad latinoamericana.

Pueden, por tanto, advertirse una serie de rasgos comunes a los autores de esta generación, a pesar de las lógicas diferencias de matices existentes entre ellos. Estos rasgos fundamentales que, en líneas generales, caracterizan y aglutinan a esta generación son los siguientes: 1) anti-positivismo; 2) anti-imperialismo yanki; 3) anti-colonialismo de todo tipo; 4) replanteamiento de la cuestión de la identidad latinoamericana, desde un nuevo concepto de Hispanidad; 5) emergencia de una valoración de la cultura mestiza, con la participación del indio y del negro en la configuración de la nueva identidad latinoamericana.

---

[15] Para una evolución histórica de la valoración de lo indígena en América Latina, cfr. ROJAS MIX, M., *o.c.*, «Indoamérica» pp. 253-290, «El socialismo indoamericano de Mariátegui», pp. 291-300, «La reinvindicación del mestizo», pp. 301-306, y «La indianidad o la tentación de la ucronía», pp. 307-319.

[16] Cfr. ROJAS MIX, M., *o.c.*, «Indoamérica».

2.2. **Los intelectuales más representativos**

El más significativo de todos no cabe duda de que es el uruguayo José Enrique Rodó, y su emblemático libro *Ariel*. Pero junto a él hay que situar a otra serie de intelectuales que se convierten en punto de referencia en sus respectivos países. En resumen, el cuadro más significativo de filósofos sería el siguiente:

—Uruguay: José E. Rodó (1871-1917) y Carlos Vaz Ferreira (1982-1959).
—Argentina: Alejandro Korn (1860-1936) y Rodolfo Rivarola (1858-1942).
—México: Justo Sierra, en su desmarque posterior del positivismo.
—Perú: Alejandro Deústua (1849-1945).
—Brasil: Farías Brito (1862-1917) y José Pereira de Graça Aranha (1865-1931).
—Chile: Enrique Molina Garmendia (1871-1956).

Tenemos que hacer de entrada serios reparos a la decisión de situar a estos intelectuales en este grupo generacional. Si comparamos sus fechas de nacimiento y de muerte, la disparidad no puede ser mayor. Hay autores que por su nacimiento habría que situar en la generación anterior, como es el caso de Deústua; pero su larga vida, de 96 años, hace que incluso se lo pueda situar en la siguiente, puesto que muere más tarde que algunos de los intelectuales de la segunda generación del s. XX. Si nos atenemos al contenido de sus escritos, tanto Justo Sierra como Deústua, habría que considerarlos como situados dentro del movimiento positivista, pero aunque defensores del positivismo, posteriormente se desmarcaron claramente de él (más Deústua que Sierra), y esa es la razón de que los tengamos en cuenta en este grupo. Otro aspecto a resaltar es la incorporación a esta generación de Alejandro Korn, que bien puede situarse en la siguiente. De hecho, lo tendremos también en cuenta en la segunda generación, en relación a la presencia de Ortega en Argentina y a su trato con él. Estas dificultades son consecuencia del método clasificatorio por grupos generacionales. Lo que tiene de ventajoso, lo tiene también de artificioso y encorsetador.

2.2.1. *La filosofía en Uruguay: Rodó y Vaz Ferreira*

José Enrique Rodó representa sin ninguna duda el intelectual más significativo de esta generación que se autodenomina de 1900, entre otras razones por ser precisamente el año en que el pensador uruguayo

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

publica su libro más significativo, *Ariel*. De ahí que aunque tengamos que hablar dentro de este grupo generacional del resto de los autores que conforman con él esta generación, nos vamos a detener especialmente en la exposición de las ideas de Rodó.

2.2.1.1. La trayectoria vital e intelectual de José E. Rodó[17]

a) Un autor a caballo entre dos siglos

José E. Rodó define casi por sí solo los rasgos de este grupo generacional, en la medida en que su libro *Ariel*, el primer best-seller de la historia del libro latinoamericano, configuró y dibujó los tópicos y tendencias que orientan el hacer de los intelectuales que se sitúan a caballo entre los dos siglos. Ya hemos indicado, al definir los rasgos de esta generación, que lo que les define es su cambio de postura respecto a los Estados Unidos. La guerra de 1898 entre España y los Estados Unidos, que supone la pérdida de los restos del imperio español, constituye el acontecimiento detonante de este viraje intelectual.

En ese sentido, Rodó se siente bastante cercano a los intelectuales españoles de la «generación del 98», con quienes tuvo una gran amistad y una estrecha relación epistolar, como es el caso de Unamuno y Maeztu. Pero todavía fue más estrecha su relación con Clarín, Altamira, y algunos krausistas españoles. Por tanto, Rodó es el más paradigmático representante de la intelectualidad latinoamericana que se sitúa a caballo entre el s. XIX y el XX. Se desdice del positivismo, doctrina dominante en el siglo que terminaba, y en ese sentido fue un realizador del ajuste de cuentas con esa filosofía hegemonista, pero también representa uno de los primeros intelectuales que intentan afrontar el nuevo siglo, atisbar los nuevos derroteros por donde debieran encaminarse los avatares de los pueblos Hispanoamericanos en el siglo recién estrenado.

Esta situación de inter-secularidad es la que permite valoraciones diferentes y hasta contradictorias sobre él. Así, por ejemplo, para su compatriota Mario Benedetti, es evidente que «Rodó no fue un adelantado, ni pretendió serlo. Es cierto que penetró en el siglo XX, pero más bien lo visitó como turista, incluso con la curiosidad y la capacidad de asombro de un turista inteligente; su verdadero lugar, su verdadera

---

[17] Como introducción a su vida y obra, cfr. la «Introducción» de Rodríguez Monegal, Emir, en Rodó, J.E., *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967 (2.ª ed.); y Castro, Belén, «Introducción», en Rodó, José Enrique, *Ariel*, Madrid, Cátedra, 2000.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

patria temporal, era el siglo XIX, y a él pertenecía con toda su alma y con toda su calma»[18].

Pero hay que ver en qué medida este juicio, parcialmente verdadero, no es también desmesurado, en la medida en que puede cometer el error de juzgar a Rodó más desde la óptica de nuestro tiempo que desde la suya. Rodó fue un hombre del s. XIX, porque la mayor parte de su vida la vivió en él, pero no es menos cierto que fue también un hombre del s. XX, puesto que los diecisiete años últimos de su vida, los más prolíficos y activos de la misma, los vivió en el nuevo siglo. Esto es precisamente lo que caracteriza a una persona inter-secular: que vive a caballo de dos épocas, y se desarrolla como hombre de síntesis, de mezcla de mentalidades. Trató de desprenderse y de liquidar la herencia positivista, con todas las connotaciones que ello llevaba consigo, e intentó abrirse a nuevos horizontes, que en su épocas tan sólo se atisbaban. Es demasiado fácil juzgar a las personas que vivieron hace varias décadas antes de nosotros, desde el horizonte y la claridad que se ha logrado conseguir desde el presente.

b) Los más significativos hitos de su vida[19]

José Enrique Rodó nació en Montevideo el 15 de julio de 1871. Su padre, José Rodó Janer, nacido en Tarrasa (provincia de Barcelona), había vivido un año en Cuba antes de asentarse definitivamente en la capital uruguaya. Tanto su padre como la familia de su madre tenían muchos amigos y grandes simpatías entre los unitarios argentinos, partidarios de Rosas, refugiados en Uruguay. Montevideo tenía en esos años unos 100.000 habitantes, la mayoría de los cuales eran inmigrantes europeos, llegados allí como consecuencia de la política argentina y uruguaya iniciada por Sarmiento, como vimos en el capítulo anterior.

La política uruguaya estaba atravesada por los enfrentamientos y la lucha por el poder entre el Partido Colorado, liderado por el presidente Lorenzo Batlle, constitucionalista (defensor de la Constitución de 1868, progresista, en la línea del liberalismo económico), y el Partido Blanco, o Partido Nacional, conservador, fundado por Manuel Oribe, y aliado del populista argentino Rosas. De alguna forma, el enfrentamiento

---

[18] BENEDETTI, Mario, *Genio y figura de José Enrique* Rodó, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 128.

[19] Cfr. CASTRO, Belén, «Introducción» a RODÓ, José E., *Ariel*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 12 y ss. Esta introducción constituye una fuente fundamental para los más significativos elementos de la biografía de Rodó, así como para el estudio de su obra central.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

entre estas dos tendencias, reproduce el esquema del enfrentamiento entre civilización y barbarie dibujado por Sarmiento varias décadas antes en la Argentina.

Rodó constituye el representante más significativo de la llamada «generación uruguaya del 900»[20], constituida por un grupo heterogéneo de escritores, que puede ser considerado como «una suma de heterogeneidades unidas bajo la experiencia común del modernismo, un movimiento al que cada uno de sus integrantes imprimió un sello particular. El grupo se inició en la vida intelectual del país en un momento crítico y a la vez fecundo de arraigo de la vida burguesa y de aperturas del positivismo a nuevas tendencias filosóficas»[21].

Esas nuevas tendencias estaban constituidas por el determinismo crítico de Taine, las teorías criminológicas de Ferri y Lombroso (psicología basada en un fuerte determinismo genético), y la psicología colectiva de Le Bon («Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos», 1894), que defendía que las naciones constituidas por individuos mestizos o de razas consideradas inferiores se hallaban en desventaja definitiva (tanto en lo material y político, como en lo moral) respecto a las naciones de razas superiores. Todas estas teorías avalaban la superioridad de la raza anglosajona de los Estados Unidos, y el motivo de la presencia de dictaduras militares en la mayoría de los pueblos hispanoamericanos. Latinoamérica era considerada un «continente enfermo»[22], propicia a las invasiones extranjeras, sea de tipo militar o a través de inmigraciones que aportarían sangre de razas más valiosas, como las europeas, a ser posible del Norte. Es lo que habían propiciado las políticas de Sarmiento y otros intelectuales para el entorno del Río de la Plata y el resto de la *América española*[23].

---

[20] Entre los más significativos representantes de este grupo hay que destacar a Horacio Quiroga, Delmira Agustini, Julio Herrera y Reissig, Florencio Sánchez, Carlos Reyles, Javier de Viana y los hermanos Carlos y María Eugenia Vaz Ferreira. Cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, p. 15.

[21] REAL DE AZÚA, Carlos /RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir/MEDINA VIDAL, Jorge, *El 900 y el modernismo en la literatura uruguaya*, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria, 1973; SELUJA CECÍN, Antonio*, El Modernismo literario en el Río de la Plata*, Montevideo, 1965.

[22] En esos años aparecen libros con títulos y temas significativos, que aluden a este modo de ver las cosas: ALVAREZ, Augstín, *Manual de patología política* (1881); ZUMETA, César, *Continente enfermo* (1905); UGARTE, Manuel, *Enfermedades* (1905); ARGUEDAS, Alcides, *Pueblo enfermo* (1909). Cfr. ROJAS MIX, M. *o.c.*, «Raza y «Pueblo enfermo», pp. 223-233.

[23] Rodó utiliza tanto *América española*, como *Hispanoamérica*, *Latinoamérica* o *Iberoamérica*, y sus correspondientes gentilicios: *hispanoamericano*, *latinoamericano* e *iberoamericano*. Igualmente, se refiere al conjunto de naciones de habla hispana con el apelativo de la *Magna Patria*, *Nuestra América* o *América española*: Cfr. CASTRO. Belén, *o.c.*, p. 39.

A esta querencia Martí la denominó *yanquimanía*, y Rodó la va a tildar de *nordomanía*, como tendencias aliadas de la política *panamericana* de los Estados Unidos de América[24].

Pero no todas las corrientes anti-positivistas iban en esa dirección determinista y racista, sino que las más significativas, en el campo de la filosofía, se orientaban hacia una visión del ser humano que reivindicaba su dimensión espiritual y su irrepetibilidad personal. Son las filosofías de Guyau, Fouillé, Boutroux, Renouvier y Bergson, junto a las de Nietzsche, Rénan, Carlyle, Bourget, Brunetière, y otros. Todos ellos orientan el pensamiento hacia la reivindicación de los ideales, frente al romo y materialista pensamiento positivista. Así, Ferdinand Brunetière[25] defendía que «más allá de las evidencias científicas, del positivismo y del naturalismo, late un misterio que se expresa en el arte y en las costumbres como una búsqueda de nuevas fuentes de espiritualidad y afirmación subjetiva»[26].

Todas estas tendencias y autores influyeron directamente en el entorno cultural y universitario uruguayo de estos años, y de modo especial en José E. Rodó[27]. La primera educación de Rodó se realizó en el ambiente culto de su familia. Desde niño mostró afición por el periodismo, llegando a publicar, como uno de sus juegos, ya entre los nueve y los catorce años, varias hojas-periódicos que escribía de su puño y letra, y repartía entre sus amigos. Dado el ambiente de su familia tan politizado, respiró ya de joven una temprana politización, llegando a ir conformando su espíritu con las más eximias cualidades de la vida pública, como «su republicanismo, su defensa de la democracia, su tolerancia, su antimilitarismo y pacifismo, o el rechazo frontal a las dictaduras»[28].

---

[24] Cfr. «Panamérica», en M. Rojas Mix, *o.c.*, pp. 117-136.

[25] Cfr. su conferencia «La renaissance de l'Idéalisme» (1896).

[26] Castro, Belén, *o.c.*, p. 16.

[27] El mismo Rodó dibuja el conjunto de autores y corrientes de pensamiento que coloreaba el trasfondo cultural de su época: «La *lontananza* idealista y religiosa del positivismo de Renan; la sugestión inefable, de desinterés y simpatía, de la palabra de Guyau; el sentimiento *heroico* de Carlyle; el poderoso aliento de reconstrucción metafísica de Renouvier, Bergson y Boutroux; los gérmenes flotantes de las opuestas ráfagas de Tolstoi y de Nietzsche; y como superior complemento de estas influencias, y por acicate de ellas mismas, el renovado contacto con las viejas e inexhaustas fuentes de idealidad de la cultura clásica y cristiana, fueron estímulo para que convergiéramos a la orientación que hoy prevalece en el mundo (…). Somos los neoidealistas»: José E. Rodó, «Rumbos nuevos», en *El mirador de Próspero*, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1957 y 1967 (edic., intr. y prólogos de Emir Rodríguez Monegal), p. 521. Cita tomada de Belén Castro, *o.c.*, pp. 17-18.

[28] Castro, Belén, *o.c.*, p. 19.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Aunque nacido en una familia culta y rica, la situación económica familiar se fue deteriorando hasta el punto que en 1883 tuvo que abandonar el colegio privado en el que estudiaba, para inscribirse en uno público. Y al morir su padre, en 1885, tuvo que ponerse a trabajar para ayudar a su familia. Esta fue una de las razones por las que no alcanzó el título de Bachiller, de modo que desde 1894 decidió realizar una formación autodidacta.

En 1895, como inicio de su actividad literaria adulta, fundó la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias*, en la que se introducía el modernismo en Uruguay. En esta revista publicó Rodó diversos artículos sobre autores españoles, como Leopoldo Alas *Clarín*, Menéndez Pelayo y otros, así como hispanoamericanos. Cuando en 1987 dejó de publicarse la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias*, por dificultades económicas, planeó una colección de escritos, con el título *La Vida Nueva*, donde iban apareciendo sus publicaciones.

Su actividad política la inicia poco después, en 1898, ámbito que constituyó para él un campo de dificultades y frustraciones, como él mismo llegó a confesar. Es el año de la guerra de Cuba, que tanta influencia tuvo en su forma de pensar y de enfocar la situación y la identidad hispanoamericana. Este acontecimiento es precisamente el que desencadenará la redacción de *Ariel*, su libro más destacado e influyente, comenzado a redactar ese año, pero aparecido en 1900. También en este año comienza su docencia universitaria, en la Cátedra de Literatura, sustituyendo a su maestro Samuel Blixen.

Mientras iba redactando *Ariel*, publicó en 1899 el segundo opúsculo de *La Vida Nueva* con un estudio sobre el poeta nicaragüense Rubén Darío. El tercer opúsculo de *La Vida Nueva* será precisamente *Ariel*, que tuvo tal impacto que se consagra a Rodó *como Maestro de la juventud de América*, cuando no había cumplido todavía los treinta años. Su fama no se redujo sólo al entorno hispanoamericano, sino que se extendió también a España, donde recibió elogios de Unamuno (a pesar de no estar del todo de acuerdo con las tesis de Rodó), Leopoldo Alas y Altamira, entre otros. Con ellos mantuvo una intensa y fecunda correspondencia[29].

En medio de su trabajo intelectual se hallaba Rodó también comprometido y militando en la política, enrolado en el Partido Colorado, apoyando la candidatura de Batlle. Elegido diputado a la Cámara de Representantes, en 1902, tendrá que dejar por ello su puesto en la Universidad. La victoria de Batlle como presidente de la República duró poco, puesto que el caudillo *blanco*, Aparicio Saravia, se levantó en armas, comenzando con ello a una nueva guerra civil.

---

[29] Cfr. «Correspondencia», en *Obras completas*, ed. cit.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

La reposición de la situación normal tampoco le produjo demasiadas satisfacciones a Rodó, descontento por el ambiente de celebración de lo que él denomina «la ignominia de la revuelta montonera». Todo esto hace que abandone la política, harto de este «pueblo histérico, pueblo chiflado»[30], para dedicarse a terminar otro de sus libros importantes, *Motivos de Proteo*[31].

En esos años fue Rodó protagonista en los periódicos por una polémica sobre la prohibición impuesta en el país de exhibir imágenes religiosas en los hospitales de caridad. Rodó expresó su postura en diversos artículos de periódicos, que posteriormente publicó como libro, con el título *Liberalismo y jacobinismo*[32]. Rodó no era en realidad un católico ortodoxo, pero su postura a favor de la imágenes religiosas se orientó a mostrar «una amplia reflexión cultural sobre los valores solidarios del cristianismo y defendió una vez más las virtudes de la tolerancia»[33].

Volvió en 1908 de nuevo a la política, desmarcado de Batlle, y es elegido diputado, preocupándose por la cuestión laboral de los trabajadores uruguayos y por los problemas fronterizos con Brasil.

En 1909 apareció, tras larga y laboriosa redacción sus *Motivos de Proteo*, libro también muy bien acogido por el público, puesto que se agotó muy rápidamente la primera edición. Rodó presentaba en este libro «sus ideas pedagógicas, psicológicas y estéticas en una filosofía del desarrollo y perfeccionamiento individual (el *proteísmo*), en una forma expositiva totalmente novedosa»[34]. El éxito de sus escritos iba aumentando su reconocimiento intelectual así como la expansión del *arielismo* en los ámbitos hispanoamericanos.

De nuevo vuelve a la política, en 1911, apoyando otra vez en principio al candidato del Partido Colorado, Batlle. Pero descontento de su radicalismo, expuso críticamente sus opiniones contrarias en una serie de artículos periodísticos, firmados con el pseudónimo *Calibán*. Eso supuso de nuevo su marginación política, pero no mermó en absoluto su cada vez más amplio reconocimiento intelectual. En 1912 fue nombrado miembro de la Real Academia Española, y en 1913 publica *El mirador de Próspero*[35], conjunto misceláneo de artículos de periódico y escritos menores sobre diferentes temas.

---

[30] Cfr. «Correspondencia», p. 1350.
[31] Montevideo, José María Serrano, 1909.
[32] Montevideo, La Anticuaria, 1906.
[33] CASTRO, Belén, *o.c.*, 24.
[34] CASTRO, Belén, *o.c.*, 24.
[35] Montevideo, 1913.

Cuando en 1914 estalla la Primera Guerra Mundial, Rodó se decantó en varios artículos periodísticos por la causa aliada, artículos que firmaba con el pseudónimo *Ariel*. Es el momento también en que sus obras se van publicando en diversas naciones europeas. En 1914, se publica en París *Ariel*. En España, en 1915, el venezolano Rufino Blanco Fombona publicó en la Biblioteca América, de Madrid, con el título de *Cinco ensayos de Rodó*, cinco de sus obras: *Ariel, Liberalismo y jacobinismo*, *Rubén Darío*, *Bolíva*r y *Montalvo*[36].

Rodó tenía grandes deseos de viajar a Europa. Había estado a punto de conseguirlo en diversas ocasiones, pero al fin pudo ver realizados sus sueños en 1916, fecha en que llegó a España. Tenía planes de ir a París, porque en La Sorbona se le iba a rendir un homenaje, pero tuvo que postergar el viaje por motivos de salud y por su trabajo como corresponsal de la revista argentina *Cartas y Caretas*. Pudo visitar diversas ciudades españolas, así como Lisboa y varios lugares de Italia. Aquejado por una enfermedad nefrítica, que acabó por llevarle a la muerte, falleció el 1 de mayo de 1917, en el hospital de San Saverio, en Palermo. Su cadáver fue recibido en su patria, en 1920, por sus muchos admiradores y enterrado en el Panteón Nacional.

Pocos años después de morir se publicaron sus artículos periodísticos escritos durante su viaje a Europa (*El Camino de Paros. Meditaciones y andanzas*[37]) y su *Epistolario*[38].

c) El pensamiento de Rodó

Al recorrer la trayectoria vital de Rodó, hemos podido ver las múltiples facetas que adornaron su densa, aunque no muy larga vida (no llegó a cumplir los 46 años). Belén Castro, en su citada introducción a *Ariel*, muestra entre las varias caras del trabajo intelectual de Rodó su vertiente de intelectual, de político, de crítico literario, de americanista y de periodista. Vamos a referirnos, de modo muy esquemático, a algunas de estas facetas, deteniéndonos más en los aspectos que hacen referencia a sus ideas sobre América, para centrarnos posteriormente en el análisis de su obra central, *Ariel*.

José E. Rodó es uno de los más típicos representantes del *intelectual* en su versión latinoamericana, a caballo entre su labor académica y su presencia en la esfera pública, incluso tomando parte activa en la

---

[36] Cfr. para todos estos datos CASTRO, Belén, *o.c.*, p. 25.
[37] Valencia, 1918.
[38] Edición de Hugo D. Barbagelata, París, 1921.

política partidista. Es precisamente a principios del siglo XX cuando se comienza a utilizar en la cultura hispanoamericana el término *intelectual* en la acepción moderna. En Europa, el término había tomado carta de naturaleza sobre todo en el ámbito francés, siendo un momento paradigmático la participación de Emile Zola y de otros varios *intelectuales* en el controvertido *caso Dreyfus*. Se trataba de influir en la sociedad a través de sus escritos, sobre todo por medio de artículos periodísticos, más cercanos al lector medio, intentando moralizar a la sociedad y de *mediar* entre la sociedad y el poder, apoyados en su prestigio académico.

Rodó realizó esta función de influencia y educación a través de sus dos libros más renombrados, *Ariel* y *Motivos de Proteo*. De todos modos, el momento en que Rodó ejercita su misión de *intelectual*, como señalan algunos de sus comentaristas, representaba una época de transición, un momento que resultaba propicio para un tipo de intelectual híbrido, puesto que eran años en que «la política pasaba a profesionalizarse, mientras los "hombres de letras" debían desempeñar el trabajo intelectual en el periodismo o en la enseñanza»[39]. En cambio, Rodó ejercía el periodismo, la enseñanza, la labor de crítico y ensayista literario, así como el ejercicio directo, aunque intermitente, de la política. A partir de esos años, la tendencia fue separar dos roles que en Rodó se dieron unidos: «la del político profesional y la del escritor y político cultural, gestor de un discurso y de unas acciones que trascienden la vida política uruguaya del momento, proponiendo un proyecto latinoamericanista, supranacional, divulgado en sus ensayos, trabajos hemerográficos, periodísticos y polémicos, así como en sus cartas e incluso en las dedicatorias, casi siempre doctrinales, de sus libros»[40].

La tarea de político parlamentario ya hemos visto que fue un ingrediente importante en su vida, aunque ejercido de modo intermitente. Al mismo tiempo que la va realizando, empujado a ella por honradez y responsabilidad hacia su pueblo, va dejando constancia en sus escritos su descontento hacia esa actividad en la que no se sentía realizado, y en la que veía plasmado a veces lo más rastrero de la condición humana. La llamada a tomar parte en la arena política le venía de la necesidad de trabajar en la organización y estructuración de una sociedad necesitada de asentar las bases de la democracia y del progreso. De ahí que intervenga en la tarea de legislar sobre la Universidad, la investigación, la libertad de prensa y la propiedad intelectual, las ayudas a escritores,

---

[39] CASTRO, Belén, *o.c.*, p. 28. Cfr. HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, F.C.E., 1949, p. 165.

[40] CASTRO, Belén, *o.c.*, 29.

y otra serie de temas similares, encaminados a sentar las bases de una sociedad justa, democrática y culta.

Como crítico literario, estuvo preocupado siempre por superar un tipo de modernismo decadente y orientarse hacia una literatura de fondo social, que presentara valores capaces de contribuir a la formación de una nueva identidad para una América hispana moderna. Estuvo en ello muy influido por las orientaciones de críticos literarios del ámbito del krausismo español, como Leopoldo Alas *Clarín* y Rafael Altamira, intelectuales con los que, como quedó dicho, mantuvo una amplia correspondencia[41].

El trabajo periodístico fue también otra de las tareas en las que Rodó vertió su saber y su esfuerzo de intelectual y educador de la sociedad. Vio en esta tarea una parte de su vocación personal, como señala en una carta a García Calderón, cuando le indica que «creo que haré cosa de más fuste difundiendo ideas por medio del libro y del periódico; (…) En los puntos de la pluma está mi verdadero "yo" intelectual»[42]. Fue uno de los fundadores del *Círculo de la Prensa* de Montevideo, en 1909, advirtiendo el enorme poder y el importante papel que la prensa estaba ejercitando en ese momento y el creciente influjo que estaba llamada a realizar en el futuro. De ahí que advirtiera, en el discurso de inauguración del citado *Círculo de la Prensa*, el poder de la prensa, que por un lado es «una fuerza que rivaliza con los gobiernos, porque los inspira y los orienta, o los desprestigia y los abate»[43], aunque también puede contribuir y contribuye a la difusión y democratización de la cultura, desde unas posturas de ecuanimidad e independencia[44]. Los últimos años de su vida, en su viaje a Europa, fueron un trabajo de reportero para la revista de Buenos Aires, *Caras y Caretas*, donde a través de sus crónicas iba mostrando a sus lectores hispanoamericanos la vieja cultura europea asentada en las ciudades milenarias por las que iba pasando, y en las que percibía sus propias raíces paternas.

Pero, a pesar de ser tan importantes las facetas indicadas, quizás la que más destaca en la obra de Rodó es su labor como americanista. Rodó vivió su tarea intelectual como una continuación del trabajo moralizador y culturizador realizado por los primeros intelectuales hispanoamericanos tras la independencia. A pesar de que fue criticado de galicista, y es verdad que Rodó sintió admiración por la cultura

---

[41] Cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 31-35.

[42] «Correspondencia», *o.c.*, p. 1.437. Cita tomada de Belén CASTRO, *o.c.*, p. 39.

[43] «La Prensa de Montevideo», discurso pronunciado en el acto de inauguración del Círculo de la Prensa de Montevideo, el 14 de abril de 1909, *Obras completas*, *o.c.*, p. 648.

[44] Cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, p. 40.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

francesa, su modelo americanista siempre consistió en buscar la identidad de la América hispana en el desarrollo de sus virtualidades más profundas. Con todo, como señala Belén Castro, «el americanismo de Rodó no era una fe dogmática y estática, sino un principio "proteico" en continua evolución, que exige ser reinventado y puesto al día según las exigencias de los nuevos tiempos»[45]. De hecho, no le satisfacía el americanismo costumbrista y rural del movimiento romántico, sino que se inclinó más por un modelo más universal y cosmopolita, convencido de que hay que unir lo autóctono y local con la mirada globalizadora y cosmopolita. De ahí que no rechazara la influencia de lo europeo, no para copiarlo sino como fuente de inspiración.

Así, pues, Rodó fue evolucionando a lo largo de sus obras en el contenido y el sentido de su americanismo, pudiéndose advertir en él, como lo indica Arturo Ardao[46], uno de los estudiosos más profundos de Rodó, varias facetas o momentos: a) el americanismo literario, b) el americanismo cultural, c) el americanismo político, y d) y el americanismo heroico[47].

Rodó expresó en todos esos escritos un ideal de Hispanoamérica independiente no sólo en lo político sino también en lo cultural, soñando con la unión de todas las naciones hispanohablantes, incluyendo también a Brasil, basada en lo que todas ellas tienen en común de una cultura latina autóctona y fuerte, y propiciada por lo que él denominaba el «genio de la raza»[48]. El texto más representativo de sus ideas americanistas no cabe duda que es su libro *Ariel* sobre el que nos vamos a detener a continuación.

d) *Ariel*[49]

Ya se ha dicho que este libro de J.E. Rodó es un texto clave para representar una época de la cultura latinoamericana a caballo entre los

---

[45] Ibídem, p. 37.

[46] Cfr. ARDAO, Arturo, «Prólogo» a J.E. RODÓ, *Rodó. Su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970; y «Prólogo» a J.E. RODÓ, *La América nuestra*, La Habana, Casa de las Américas, 1977.

[47] Para los contenidos y obras de cada una de estas facetas del americanismo de Rodó, cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 38-39.

[48] Es importante advertir que el concepto de «raza» no lo entiende Rodó desde el punto de vista biológico sino cultural, refiriéndose, por tanto, a todos los pueblos que hablan español y portugués al otro lado del Atlántico. Cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, p. 39.

[49] Para un estudio más profundo de esta obra, en sus aspectos de sus antecedentes, génesis, caracteres literarios de la obra, referencias sobre los símbolos de Próstero, Ariel y Calibán, etc., cfr. el estudio de Belén Castro, repetidas veces citado, pp. 50 y ss.

dos siglos. Representa el cambio de sensibilidad que se va conformando en los pueblos de la América hispana a finales del s. XIX, especialmente con motivo de la guerra de Cuba de 1898. El rechazo de la cultura española, a la que se le achacaba el retraso americano, y la admiración hacia los Estados Unidos, da un giro importante hacia un rechazo de lo yanki (los temores imperialistas quedan justificados) y un intento de revalorización de lo hispano.

Rodó había contado con antecedentes en este rechazo de lo que llama la *nordomanía*. Entre ellos hay que señalar a José A. Saco, en fecha tan temprana como 1848[50]; a Francisco Bilbao, en1856; y sobre todo a Martí, con su crítica a lo que denomina *yankimanía*, en *Nuestra América* (1891)[51]. Todos ellos llamaban la atención sobre los peligros de imitar a otras potencias, sea Francia o Estados Unidos, y de pensar que de ellos iba a venir la salvación y el progreso para los pueblos hispanos. El futuro, más bien, debía de orientarse hacia la consecución de la unión política y cultural de todos, tratando de lograr y afianzar una identidad propia.

El libro de Rodó representa una continuación, con acentos propios, de estas ideas y propuestas. Los acontecimientos de la guerra de 1898 le indignaron y preocuparon profundamente, empujándole a comenzar la redacción de *Ariel*, que dará a luz dos años más tarde. El problema cubano le había preocupado a Rodó desde antes del desencadenamiento de la guerra, como se advierte en su correspondencia con su amigo cubano, Rafael Merchán[52]. Y posteriormente se refiere a ello en su obra *Rubén Darío* (1899).

Ariel apareció en los primeros días de febrero de 1900[53], como tercer opúsculo de *Vida Nueva*, serie en la que había aparecido también *Rubén Darío*. «No debe resultar extraña, comenta Belén Castro, la tardanza de Rodó en terminar su libro, casi dos años: decirlo "todo", apoyado en razones, "profundamente", exigía algo más que la inspiración vehemente que requiere un panfleto redactado a vuelapluma y, a la vista del resultado final, podría deducirse que el texto de Rodó rebasa en mucho el apasionado alegato que en principio se esperaba. Incluso algunos de sus primeros receptores lo consideraron demasiado sereno y reposado»[54]. De hecho, en el texto, aunque el acontecimiento desencadenante

---

[50] Cfr. RAMOS, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América latina*, México, FCE, 1987, p. 149.

[51] Cfr. para todos estos datos, cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, p. 51.

[52] Cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 54-56.

[53] Montevideo, Dornaleche y Reyes, 1900.

[54] *O.c.*, p. 57.

fue la guerra de Cuba, no se hace referencia a ella (aunque esté de fondo) ni tampoco aparecen más que alusiones generales a los Estados Unidos y su intervención en Cuba y Puerto Rico[55].

Todo ello muestra que Rodó supo superar la anécdota para enfocar el problema de la situación de Hispanoamérica y su relación con los Estados Unidos o con Europa, desde un enfoque cultural y pedagógico, sacando las consecuencias del asunto cubano. Cuando años más tarde, en 1914, con motivo de la fundación de la revista que toma el nombre de su libro, *Ariel*, Rodó hace referencia en una de sus páginas a los motivos que estaban de fondo en la redacción de su libro, escribe: «La reivindicación del sentimiento de la raza, del abolengo histórico latino, como energía necesaria para salvar y mantener la personalidad de estos pueblos, frente a la expansión triunfal de otros (…), cuando la preeminencia absoluta del modelo anglosajón y la necesidad de inspirar la propia vida en la contemplación de ese arquetipo, a fin de aproximársele, era el criterio que predominaba entre los hombres de pensamiento y de gobierno, en las relaciones de la América latina»[56].

La estructura expositiva de la obra se apoya en tres personajes simbólicos, tomados por Rodó de *La tempestad*, de Shakespeare: Próspero, Ariel y Calibán. Casi todo el contenido del libro lo constituye la última lección del curso de un maestro, a quien, como explica el propio Rodó en la introducción, sus alumnos «solían llamar Próspero por alusión al sabio maestro de *La tempestad* shakesperiana»[57]. Es significativa la dedicatoria del libro: «A la juventud de América», indicio claro de la orientación profundamente pedagógica que Rodó quiere dar a su libro. Rodó se dirige a toda la América hispana, pero de modo especial a las jóvenes generaciones, en las que se asienta su futuro, y por ser ellas las constructoras de una nueva América, con las coordenadas en las que está pensando el escritor uruguayo.

Junto al sabio Próspero, tienen importancia capital los otros dos personajes: «Ariel» y «Calibán»[58]. El primero, «genio del aire, nos advierte Rodó, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la

---

[55] Respecto al tratamiento por Rodó en *Ariel* de los Estados Unidos, cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 87-90.

[56] «El nuevo Ariel», en *Obras completas,* ed. cit., p. 1.197. Cita tomada de Belén CASTRO, *o.c.*, p. 54.

[57] RODÓ, J.E., *Ariel*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 139. En lo sucesivo, las citas de *Ariel* las haremos por esta edición.

[58] Es interesante advertir cuál ha sido el recorrido de influencias a través del cual han llegado estos personajes simbólicos del mundo de Shakespeare al uruguayo Rodó. Cfr. para ello, CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 74-87.

parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida»[59].

Quedan así dibujados los dos personajes y los contenidos simbólicos de cada uno de ellos, como ejemplares de dos estilos de vida, dos concepciones de la realidad que se van a contraponer en el discurso de Próspero. Se nos dice de entrada que la sala donde Próspero va a dar su última lección del curso está presidida por la figura de «Ariel», tallada en «bronce primoroso».

No se puede por menos que referirse, ante estos modelos simbólicos de Ariel y Calibán, a la propuesta que Sarmiento hizo en su *Facundo*, entre *civilización* y *barbarie*. Ahora los planos se han cambiado, en gran medida. Para Sarmiento, la civilización estaba en lo europeo (Francia e Inglaterra), lo inmigrante y la ciudad; y lo bárbaro, en lo indígena y autóctono, lo hispano, lo rural. Para Rodó, la imagen de «Ariel» es símbolo de los ideales, «la parte noble y alada del espíritu», que se concreta en la cultura hispánica, frente a Calibán, «símbolo de sensualidad y de torpeza», representante del materialismo individualista y de cortos vuelos de la cultura anglosajona. Estamos, por tanto, ante dos modelos contrapuestos de lo que debe representarse como el ideal de vida y el futuro para Hispanoamérica. Para Rodó, el ideal no está en imitar a los de fuera, sino en sacar lo mejor de lo autóctono, del «genio de la raza».

El discurso de Próspero comienza por un canto a la juventud, en la que se halla aposentadas las virtudes más sublimes y las mejores posibilidades, como son el idealismo y la fe, el sentido crítico, la fuerza de renovación y la audacia creadora. Con ellas se puede construir una patria americana nueva. Próspero quiere explicar a estos jóvenes los peligros que les acechan por parte de un mundo caótico y modernizado de modo violento. El primer peligro que les acecha es la fragmentación de su personalidad, producida por una civilización basada en la especialización, la exclusión y el individualismo posesivo, características del progreso materialista en el que muchos ven el ideal de progreso. En ese tipo de mundo, donde lo más importante es producir, el individuo queda privado de iniciativa creadora, reducido a una pieza más del engranaje

[59] *Ariel*, ed., cit., p. 139.

productivo. Así mismo, la competencia agresiva e individualista, produce personas aisladas y agresivas, «espíritus estrechos», incapaces de soñar con un ideal de sociedad común y solidaria.

Ante esa situación esclavizante y despersonalizadora, se tiene que perseguir un ideal compensatorio, que libere de esa esclavización materialista. Ese modelo lo ve Próspero en la antigua Atenas, modelo en generar seres humanos capaces de soñar, crear libremente, establecer ámbitos de ocio productivo, donde se valora la estética y la belleza. Esa búsqueda de la belleza, que contraponga la tendencia mercantilista de la sociedad actual, tiene que ser gratuita y desinteresada, y asociada a unos ideales morales. Pero no vale cualquier modelo estético o moral. El maestro señala con claridad las alternativas que se les presentan a sus jóvenes discípulos, y les indica cuáles son las que merece la pena elegir y cuáles postergar: la estética católica frente a la del protestantismo anglosajón; el saber amplio, equilibrado y sin cortapisas, frente a saberes superficiales e inarmónicos; la tolerancia y la solidaridad, frente a la retórica jacobina intransigente; la belleza moral constructiva, frente a la perversidad decadente[60].

La síntesis de estos valores la considera Próspero conseguida por el encuentro del cristianismo con la cultura griega, momento en el que se fusionan la caridad y el sentimiento cristianos con la armoniosa racionalidad del mundo griego. Igualmente, considera Próspero que la representación actual más acabada de esa cultura lo constituye el idealismo francés, que constituye el polo contrapuesto a la cultura materialista y utilitarista del mundo anglosajón.

Continuando con sus reflexiones, Próspero considera que la humanidad ha ido construyendo dos elementos indispensables de la cultura actual: la ciencia y la democracia. Pero tienen que ser entendidas y usadas correctamente. Esto es, la democracia tiene que estar orientada no por las masas descontroladas, sino por las personas mejor dotadas, por los que se hallan adornados por una ejemplaridad moral, puesto que son ellos los que pueden ver más allá de las limitaciones de la mediocridad y del materialismo. Si la democracia nos ha librado de antiguas tiranías, también es cierto que su ideal no se halla en ahogar con la tiranía del número a los espíritus más valiosos, que tienen que orientar a las mayorías incultas. Próspero entiende que ha llegado el momento de inspirar un nuevo idealismo a las naciones americanas, impregnadas en las últimas décadas por grandes proporciones de inmigrantes, venidos de diferentes partes del mundo y difíciles de asimilar en un proyecto

[60] Cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 59-60.

ideal común todavía inmaduro. Así, Próspero anima a sus discípulos a que traten de implantar una democracia que deje de ser «capricho de la muchedumbre», manipulada muchas veces por los diversos populismos y por la moral materialista y posesiva de la burguesía.

Este modelo de la vulgaridad y del materialismo posesivo lo ve Próspero ejemplificado en los Estados Unidos, que en los últimos tiempos se ha lanzado a un delirio imperialista para domeñar a las naciones americanas de cultura hispana, los «americanos latinos», que aunque se hallan todavía sin una identidad y personalidad definida, son herederos de una cultura (Rodó habla de «tradición étnica» y de «herencia de raza»[61]) que hay que proteger tanto de los enemigos exteriores como de los propios hispanoamericanos infectados de la *nordomanía*. Con todo, la referencia a los Estados Unidos no es agresiva ni totalmente descalificadora, sino ecuánime. Dice bien claramente que, «aunque no les amo, les admiro», porque reconoce la grandeza del en otro tiempo denominado *Gigante del Norte,* representada en los avances en ciencia, economía, democracia interna, etc., conseguidos por ellos, pero también reconoce los lados oscuros de tal civilización, como son su materialismo, su pragmatismo, su desvirtuación del positivismo, en la medida en que le ha privado de la altura de los ideales científicos y espirituales con los que nació, su desinterés por lo artístico, y su desprecio por la intelectualidad. Y, por último, achaca a los Estados Unidos su tendencia imperialista, manifestada en México, en Nicaragua, Panamá, y últimamente en Cuba, y su tendencia a perseguir un liderazgo mundial impositivo.

Frente a este contramodelo estadounidense, Próspero se dedica finalmente a dibujar lo que considera una sociedad ideal a la que la América hispana tiene que empeñarse en alcanzar. Esa sociedad ideal tiene que perseguir los más altos ideales, despreocupándose de alcanzar sólo los bienes materiales. Sólo la persecución de esos grandes ideales es lo que hace grande a un pueblo y a una cultura. Echando una mirada a la historia, Próspero ve que precisamente esos afanes materialistas e imperialistas son los que acarrearon la desgracia de pueblos que en el pasado parecían llamados a más altos destinos, como Nínive, Cartago o Babilonia. Su destino, en cambio, fue la destrucción. Frente a ellos, Próspero propone el modelo de Atenas, que representa la cultura en la que por encima de las muchedumbres flotan ideales superiores, y se dejan orientar por valores intelectuales y morales. Las otras se convierten

[61] Ya hemos señalado con anterioridad que Rodó utiliza los conceptos de «etnia» y de «raza» no en sentido biologista sino cultural.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

en tumbas y estorbo para artistas, intelectuales y hombres de moralidad y valía.

Próspero ve que estos peligros le acechan a la gran urbe en la que está convirtiéndose Buenos Aires y otras ciudades sudamericanas. Por eso invita y exhorta el maestro a sus jóvenes discípulos a predicar en su entorno estos nuevos valores que harán de la América hispana una cultura potente, elevada y con gran futuro. No se trata de imponer estos ideales por la fuerza, sino por contagio y convicción. Como señala Belén Castro, el conjunto de ideales que se proponen en *Ariel* representa una «moral para los intelectuales latinoamericanos del s. XX, quienes, a su vez, deberán predicar esa fe a otros discípulos»[62].

Rodó señala que, tras el fin del discurso de Próspero, «los jóvenes discípulos se separaron del maestro después de haber estrechado su mano con afecto filial»[63]. Todos marchan silenciosos, meditando las palabras de Próspero, temiendo romper con las palabras el profundo impacto que el discurso del maestro ha producido en todos. Sólo «el áspero contacto con la muchedumbre» les va devolviendo a la realidad, dentro de la cual tendrán que ir sembrando sin descanso la semilla de una América nueva, según el modelo que les ha transmitido el maestro Próspero.

La acogida del libro de Rodó fue muy dispar en los diferentes ámbitos culturales tanto americanos como españoles[64], pero el impacto fue muy importante en todas las naciones de la América hispana. Igualmente, el impacto se sintió en varios autores españoles del momento, como son Clarín, Valera, Altamira, Unamuno, Ortega y Gasset, y otros autores de menor renombre[65].

En el entorno hispanoamericano, los ecos del «arielismo» fueron enormes, y tanto para estar de acuerdo o en desacuerdo, parcial o totalmente, el libro de Rodó se convirtió en uno de los temas más socorridos de estudio y de discusión. Es el caso de los hermanos portorriqueños, Pedro y Max Henríquez Ureña, quienes tras haber vivido en Cuba se asentaron posteriormente en México. Donde sirvió el «arielismo» de aglutinante frente al positivismo del régimen de Porfirio Díaz fue en México, especialmente en Justo Sierra y en los jóvenes de la generación siguiente, Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes, quienes al

---

[62] *O.c.*, p. 62.

[63] *Ariel,* ed. cit., p. 230.

[64] Para un estudio completo del impacto de *Ariel*, cfr. CASTRO, Belén, pp. 91 y ss.

[65] Cfr. GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael, «El ensayo en el modernismo. José Enrique Rodó», VV.AA., *Historia de la Literatura Latinoamericana*, Bogotá, La Oveja Negra, 1984, pp. 175-176. Cfr. también CASTRO, Belen, *o.c.*, pp. 92-94.

calor de las ideas pedagógicas y culturales de Rodó fundaron en 1909 el *Ateneo de la Juventud*, llamado posteriormente el *Ateneo de México*. Lo mismo podríamos extendernos sobre la influencia en Ecuador y en Perú, y en el entorno del Río de la Plata, como lugar más cercano y propio de expansión[66].

Pero, como no podía ser menos, los criterios que propone Rodó como ideales para conformar un nuevo hispanoamericanismo van a ir entrando en crisis años más tarde. Este cambio de óptica se produce en los años veinte, en que diversos autores empiezan a considerar trasnochados y decimonónicos los ideales del «arielismo» y necesitados de reorientación y de transformación. Se le acusará a Rodó de demasiado europeísta, abstracto e idealista, desconocedor de la causa indígena, etc.[67]. Es precisamente en el último punto, en la insuficiente valoración de lo indígena, donde más se van a centrar las críticas al ideal americanista de Rodó. De tal modo que sus críticos darán la vuelta a la valoración de sus personajes simbólicos, Ariel y Calibán. Para estos críticos, ya no será Ariel el modelo, sino Calibán el nuevo héroe de la América olvidada, la indígena y afroamericana. El crítico más significativo fue el cubano Roberto Fernández Retamar, con el libro que titula significativamente *Calibán*, en el que proponía un nuevo modelo de identidad latinoamericana desde la perspectiva del «hombre natural», esto es, del «mestizo autóctono»[68].

Diversos intelectuales han realizado, desde los años veinte, una visión crítica de la significación de *Ariel*, con sus aciertos y limitaciones, pero sería salirnos ya de los límites de este trabajo extendernos más en este aspecto. Nos basta con hacer referencia, además de los ya apuntados, a los escritos de algunos de ellos, entre los que resaltamos los uruguayos Alberto Zum Felde, en su *Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*[69], y Mario Benedetti, en *Genio y figura de José Enrique Rodó*[70], y el peruano Luis Alberto Sánchez, *Balance y liquidación del 1900*[71]. Con motivo del cincuentenario de la muerte de Rodó,

---

[66] Respecto al impacto de *Ariel* en las naciones latinoamericanas, cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 96-106.

[67] Véase el desarrollo de las valoraciones del «arielismo» dentro de las generaciones latinoamericanas posteriores, en CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 110 y ss.

[68] Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, «Calibán», en *Calibán y otros ensayos*, La Habana, Arte y Literatura, 1979. Respecto a la cuestión indígena en el *Ariel* de Rodó, cfr. CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 120-123. Cfr. también ROJAS MIX, M., «Indoamérica», en *Los cien nombres de América*, *o.c.*, pp. 253-290, donde se indican las diferentes etapas que experimentan las valoraciones de lo indígena en la historia del pensamiento latinoamericano.

[69] Montevideo, Claridad, 1941.

[70] Buenos Aires, Eudeba, 1966.

[71] Lima, Universo, 1941, 1973 (3.ª ed.).

la revista *Cuadernos de Marcha* dedicó un número a recordar e interpretar la figura del ilustre escritor uruguayo, así como otro nuevo número, en 1971, con motivo de su centenario[72].

En páginas posteriores tendremos ocasión de advertir la presencia de Rodó en otros escritores latinoamericanos.

2.2.1.2. Carlos Vaz Ferreira (1872-1959)[73]

Carlos Vaz Ferreira nació en Montevideo, de padres de ascendencia portuguesa y española. Tras estudiar los estudios primarios en casa de sus padres, con diversos maestros, ingresó a la Universidad en 1888, graduándose de abogado en 1903. Con veinticinco años de edad ganó la cátedra de filosofía de la Universidad de Montevideo, dedicándose a ella durante toda su vida, destacando por ser un excelente expositor y un original pensador. La mayor parte de sus libros fueron expuestos antes en sus clases universitarias. Su dedicación fundamental fue la cátedra universitaria, desempeñando cargos importantes en la Universidad de Montevideo. Comenzó en ella de catedrático de Filosofía en Preparatorios, en 1897. En 1904 fue Decano de Preparatorios. A partir de 1924 inició sus cursos de Filosofía del Derecho, llegando a ser Rector de la Universidad en dos períodos: 1929-1930 y 1935-1938. Posteriormente fue Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias (1946-1949), y Decano de la misma Facultad hasta su muerte. Ya señalamos, al hablar sobre Rodó, que Vaz Ferreira perteneció a su misma generación y se movió en los mismos círculos intelectuales de Montevideo, al igual que su hermana María Eugenia.

Su obra es amplia y versa sobre múltiples aspectos del pensamiento, tanto de filosofía como de psicología, pedagogía, sociología y crítica de arte y de la música. Entre su abundante producción escrita, podemos destacar *Curso de Psicología elemental* (1897), *Ideas y observaciones* (1905), *Los problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1909), *Lógica Viva* (1910), *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza* (1918),

---

[72] Era el n.º 1 de la revista uruguaya, en mayo de 1967, con trabajos de Roberto Ibáñez, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Carlos Real de Azúa y Eugenio Petit Muñoz. El número que celebraba el centenario de su nacimiento era el n.º 50, junio de 1971, con trabajos, entre otros, de Ibáñez y Ardao.

[73] Cfr. Arias, Alejandro, *Vaz Ferreira*, México/Buenos Aires, FCE, 1948; Romero Baró, José M.ª, *Vaz Ferreira (1872-1958)*, Madrid, Edic. del Orto, 1998; Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Avila, 1997, cap. 3.º, pp. 208-218.

Fermentario (1938), *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional* (1940), *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales* (1.ª serie) (1956), y *Los problemas de la libertad y del determinismo (*1957)[74].

Vaz Ferreira se educó, como ya dijimos de toda su generación, en el positivismo, pero pronto se distanció de él abriéndose a unos horizontes filosóficos más amplios. Sus influencias más notables fueron Bergson, W. James, Montaigne, Nietzsche y Unamuno, entre otros[75]. La profundidad, sugerencia y amplitud de su obra ha hecho que varias generaciones de intelectuales hispanoamericanos le hayan considerado como uno de los fundadores de la filosofía contemporánea en América, como así lo señalan Francisco Romero, Leopoldo Zea, Francisco Larroyo o S. Sarti.

Vamos a exponer brevemente el pensamiento de Vaz Ferreira ocupándonos de sus ideas en el ámbito de la lógica y su filosofía de la ciencia, de la metafísica y de la moral[76]. Como ya dijimos, Vaz Ferreira escribió una *Lógica Viva* (1910) para indicar con ese título su oposición a la *lógica muerta* de los manuales. La lógica, según él, tiene que nutrirse de los ejemplos de la vida real, y no reducirse a una lógica ideal, disecada. «Un rasgo muy característico de esta lógica viva será el de investigar hasta qué punto coinciden la psicología, esto es, la manera libre y espontánea de pensar del hombre, con la lógica, es decir, con los esquemas tradicionales del pensamiento y las pautas marcadas para expresarlo»[77]. El intento suyo, por tanto, está en realizar un estudio de las implicaciones psicológicas de la lógica; esto es, construir una Psico-Lógica[78], que nos permita separar lo lógico de lo psíquico, que en la realidad van mezclados, y así podremos evitar el error. En esta tarea diferenciadora, Vaz Ferreira también se preocupa de abrir un espacio en la rigidez del lenguaje, conjugándolo adecuadamente con el pensamiento. Rechaza la idea de que las palabras sean concreciones conceptuales y aislables de las cosas. Distingue, pues, y separa la lógica, esto es, el lenguaje, y la psicología; es decir, el pensamiento del ser.

---

[74] Muchas de sus obras se editaron en Buenos Aires, por la Editorial Losada. Las *Obras Completas* se publicaron por primera vez en Buenos Aires, Losada, 1960, 24 obras, con 33 vols. La segunda edición, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1963, 25 tomos. Cfr. ARDAO, Arturo, *Bibliografía de Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1963.

[75] Sobre estas influencias, cfr. ROMERO BARÓ, J.M., *o.c.*, pp. 14-23.

[76] Sigo en esta síntesis a ROMERO BARÓ, J.M., *o.c.*, pp. 23 y ss.

[77] Ibídem, p. 24.

[78] Cfr. Lógica Viva, en *Obras*, edic. 2.ª, tomo IV, p. 15.

Estas ideas las aplica al campo de la ciencia, en primer lugar a la física, pero también a la matemática y al resto de las ciencias naturales. Reconoce sus virtudes, pero también sus limitaciones. Entiende, por ejemplo, que las matemáticas realizan su misión cuando «se ponen al servicio de las ciencias», esto es, «prestan sus procedimientos y sus cálculos» al resto de las ciencias. Pero son malas, esto es, no obran correctamente, cuando pretenden sustituir al resto de las ciencias o imponerles sus propios métodos[79]. Así, pues, las matemáticas no son más que un instrumento, un modo de referirnos a la realidad o al ser. Junto a las matemáticas, ciencias de lo ideal, se hallan las ciencias experimentales, ciencias de lo real. Son ciencias que tienen que estar abiertas ante la experiencia concreta de lo real. En ese sentido, Vaz Ferreira distinguirá lo que es el método científico en el campo de la naturaleza y en el terreno de lo humano (las «ciencias humanas»). Será siempre un defensor de la formación integral del ser humano, oponiéndose a una excesiva especialización científica, que tiene el peligro de convertir a la ciencia en el único saber. El estudio de las ciencias es un primer paso en la formación de los jóvenes, pero será una equivocación esa pedagogía si no se le abre a un horizonte más amplio como es la filosofía.

Con este modo de pensar es lógico que Vaz Ferreira se opusiera al positivismo cientifista imperante en su entorno, por el rechazo que mostraba de una visión filosófica más amplia. Vaz consideraba que en el mismo análisis de las bases de las ciencias es donde mejor se ve la presencia y la necesidad de la filosofía en el pensar humano. Así, Vaz indicaba que «el análisis científico lleva insensiblemente a la filosofía: en cuanto el matemático procura pensar con un poco más de claridad sobre el infinito, etc.; en cuanto el físico o el químico procura pensar con un poco más de claridad sobre la materia o sobre la fuerza; en cuanto el biologista procura pensar con un poco más de claridad sobre la vida, ya están haciendo filosofía»[80]. Eso no supone que Ferreira se oponga a todo positivismo, sino sólo a sus excesos, en la medida en que es consciente de que un positivismo extremo destruye incluso a la verdadera ciencia, ya que la verdadera ciencia necesita de la filosofía para dar cuenta de la auténtica realidad. Por eso, Vaz Ferreira defendía la necesidad de la metafísica como complemento de la mirada científica. Ambos aspectos, el científico y el filosófico-metafísico, se necesitan y no pueden aislarse.

---

[79] Cfr. *Obras*, tomo XII, p. 255.
[80] *Obras*, tomo XXII, p. 166.

Para Vaz Ferreira son iguales los dos términos *filosofía* y *metafísica*, y los utiliza de forma equivalente; aunque también considere que la metafísica es la expresión más eminente de la reflexión filosófica. La filosofía aparece en un primer momento como crítica, ejercitada sobre las aportaciones científicas o sobre otras doctrinas filosóficas. En esta labor crítica de la filosofía, la obra de Kant le parecía especialmente valiosa, en la medida en que presenta una idea de la metafísica sin pretensiones de dogmatismo. Así, pues, en esta labor crítica, la filosofía tiene que ir de la mano de las ciencias, con quienes se complementa en el análisis de la realidad. Esta visión complementaria de ciencia y filosofía le llevó a luchar para que en la Universidad de Montevideo se erigiera una Facultad de Humanidades y Ciencias, lográndolo ya en los últimos años de su vida y siendo él mismo el Decano de dicha Facultad. Para Vaz Ferreira, la ciencia es como un témpano de hielo, sólido, pero flotando sobre el océano de la metafísica. Así, «la ciencia es Metafísica solidificada»[81]. Ciencia y metafísica son, pues, como dos estados de un mismo conocimiento: la ciencia se sostiene gracias a la metafísica, y ésta es la base de la ciencia. Por tanto, la ciencia necesita de la metafísica.

De ahí que, frente a las tesis pedagógicas excluyentes de los positivistas, Vaz defienda la necesidad y la utilidad de la metafísica para el proceso del saber, de tal modo que dirá: «El conocimiento de la Metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencias»[82]. El científico y el filósofo saben hasta un cierto límite, pero quieren saber siempre más. Y eso es lo que les lleva a hacer metafísica por necesidad. La metafísica es la filosofía adentrándonos en terrenos nuevos que ignoramos. Por eso que, como señala José M. Romero Baró, «tras la Metafísica, Vaz no cierra nunca la puerta a la fe y defienda la enseñanza de "la aspiración religiosa" dentro de la Filosofía»[83]. Vaz Ferreira estuvo siempre abierto a todas las posibilidades religiosas, pero nunca se le vio inclinado por ninguna solución. Educado en la fe católica durante su infancia, mantuvo una vida de aparente indiferencia en el aspecto religioso práctico. Sara Vaz Ferreira atribuye a esta actitud la naturaleza de su carácter melancólico, y las dos crisis psicológicas que sufrió en 1929 y 1940[84].

---

[81] *Fermentario*, en *Obras*, tomo X, p. 137.

[82] Ibídem, pp. 133-135.

[83] *O.c.*, p. 41. Cfr. Vaz Ferreira, C., *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza*, en *Obras*, tomo XV, vol. 2, pp. 97-98.

[84] Cfr. Vaz Ferreira de Echevarría, Sara, Carlos *Vaz Ferreira. Vida, obra, personalidad, bibliografía*, Montevideo, Universidad de la República, 1984, p. 118. Cfr. Romero Baró, J.M., *o.c.*, p. 42.

Pero, a pesar de su no aceptación personal de la fe religiosa, siempre se mantuvo abierto frente a ella, y le pareció racionalmente ilegítimo que la ciencia se opusiera a la fe como búsqueda sincera. Pero también fue contrario a una fe religiosa entendida dogmáticamente, en la medida en que consideraba que la fe, como el mismo ejercicio cognoscitivo, es como una llama viva en permanente movimiento, y «los dogmas serían como las cenizas que, lejos de avivar la llama, la apagan»[85].

En el ámbito de la moralidad, a Vaz Ferreira le preocupó especialmente el problema de la libertad humana. El error en que muchos pensadores han caído en este tema, según Vaz, procede de no distinguir bien entre el sujeto de la libertad y el sujeto del determinismo. La libertad se sitúa en el ámbito de los *seres,* y el determinismo, en el de los *actos* de esos seres (tanto sean fenómenos materiales o acciones humanas), con lo que se acerca en su planteamiento a la distinción kantiana entre *cosa en sí* y *fenómeno*. Con esto, Vaz hace de los fenómenos materiales algo estrictamente determinable, y libres a los hombres. Pero, por otro lado, «Vaz hace también determinables a las acciones de los hombres y libres a los objetos materiales. Lo primero parece coartar a la libertad humana, y lo segundo excitar el indeterminismo de la Física»[86].

Las leyes probabilísticas con las que está configurada la materia, en su nivel micro-real, hace que resulte no válido el determinismo absoluto en ese terreno. Por otro lado, el ser humano tiene experiencia interna de su libertad, aunque también tengamos experiencia de los condicionamientos psíquicos y sociales de nuestros actos. Pero «es preciso reconocer que la voluntad que elige no se da en la ciega energía interna de la materia, y así el hombre se hace sujeto no sólo de la libertad en un sentido pleno, sino también sujeto de la responsabilidad moral»[87].

El hombre tiende al bien en su libertad, y a apartarse del mal. La normativa que regula este conflicto es la moral, constituida por los valores vigentes en cada época, que se halla en continuo desarrollo. Este esfuerzo de desarrollo es precisamente para Vaz lo que da el tono al espíritu del hombre, en continua superación de su naturaleza. Por eso, la enseñanza de la moral ocupa un lugar fundamental en la pedagogía de Vaz Ferreira, quien defiende «la conveniencia de establecer una fundamentación plural de la moral en contra de una fundamentación única»[88].

---

[85] Romero Baró, J.M., *o.c.*, p. 43.

[86] Ibídem, p. 45. Cfr. Vaz Ferreira, C., *Obras*, tomo II, pp. 193-195.

[87] Romero Baró, J.M., *o.c.*, p. 45. Cfr. Vaz Ferreira, C., *Obras*, tomo XII, pp. 253-255.

[88] Romero Baró, J.M., *o.c.*, p. 46. Esta misma tesis defenderá años después E. Dussel, en su *Etica de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998.

Pero esto tiene sus consecuencias, la primera es la conflictividad de sus principios al ponerlos en práctica. Pero eso se soluciona utilizando la reflexión y la tolerancia, porque el ámbito de la moralidad no se soluciona con normas tan estrictas como las que se dan en las ciencias naturales. Esto supone un tipo de conciencia que no busca la tranquilidad de las normativas fijas, sino que está en continua búsqueda y acción.

En el ámbito social, aunque se preocupó de los problemas de su entorno social, no intervino en la política partidista. Tras el golpe militar de 1933, no rechazó el cargo de Rector de la Universidad que se le proponía, pero para dejar clara que su postura no era colaboracionista, se negó a aceptar ninguna retribución económica por el mismo. Quería servir así a la nación, pero no su gobierno dictatorial. Su opción política fue el socialismo, a pesar de no estar del todo de acuerdo con el partido socialista, liderado por su amigo el Dr. Emilio Frugoni[89].

En definitiva, Vaz Ferreira puede ser definido como un auténtico humanista, defensor de un concepto de racionalidad amplio, en consonancia con su idea del ser humano, que es, además de razón, sentimiento y duda, lo que obliga a abrir su mente a otros horizontes, a los lugares que todavía no conoce. Y en consonancia con estas bases es como tiene que orientarse las bases pedagógicas con las que hay que educar a la juventud.

2.3. **México: Justo Sierra**

El personaje más representativo de este momento en México es Justo Sierra, de quien ya hablamos en el capítulo anterior. El fue el máximo representante de la segunda etapa positivista mexicana, apoyada en la dictadura de Porfirio Díaz. Pero en los años situados en el cambio de siglo va advirtiendo claramente las limitaciones de la filosofía positivista. A partir de esas fechas, el positivismo es experimentado por las mentes más lúcidas no tanto como una ayuda sino como un estorbo. Por eso que Justo Sierra considera que las utopías que quería vender el positivismo ya no eran creíbles: «Convengamos, afirmaba, en que lo rigurosamente lógico sería esa fraternidad bajo la tienda de la ciencia en que todos caben como bajo la tienda de Isaías, lo indiscutible forma una religión de verdad que no puede tener herejes; ¡la ciencia es lo indiscutible!»[90].

---

[89] Cfr. Romero Baró, J.M., *o.c.*, p. 50.

[90] Sierra, Justo, *Obras completas*, México, 1948, tomo V. Cfr. Zea, L., *El pensamiento latinoamericano*, *o.c.*, p. 410.

Pero Sierra duda claramente de esa tendencia tan dogmática, porque el saber está en permanente movimiento. La ciencia va realizando investigaciones y cambios constantes a lo largo de su existencia.

De ahí que pensara que esta pretensión de presentar la ciencia como un saber definitivo tenía que encerrar tras ello unos intereses concretos inconfesables. «Sobre las ciencias, afirmaba Sierra, se han erigido esos inmensos edificios de ideas, que, al verse intentar explicar el universo y el destino del hombre, han tomado en los sistemas metafísicos todos los aspectos, y han servido de fortaleza y reparo a todas las pasiones; porque la suerte de las ideas es y será siempre que, al convertirse en sentimientos, único medio de conmover el alma de los pueblos, se humanicen, por así decirlo, y tomen el color de todos los temperamentos, y se enciendan con el calor de todos los corazones, y floten como pendones en todas la bregas y se llamen espiritualismo, materialismo, positivismo y hoy agnosticismo, y pragmatismo mañana»[91].

Aparecía, por tanto, el positivismo a los ojos de Justo Sierra como una ideología más, al servicio de unos intereses determinados, en el caso de México de la burguesía todopoderosa. Sierra fue un intelectual importante en el régimen porfirista, llegando a ocupar el ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes desde 1905, pero su postura en estos momentos era ya claramente contraria al positivismo imperante. Y desde sus cargos, apoyó a Antonio Caso, J. Vasconcelos y A. Reyes, y a otros jóvenes intelectuales, en la fundación del *Ateneo de la Juventud*, después *Ateneo de México*[92]. Este grupo formó la generación de 1915, que asistió al derrocamiento del porfirismo en 1910, y se orientó filosóficamente por otros derroteros. Así, pues, la revolución de 1910 constituye en México el fin del positivismo intelectual y social, y el triunfo de las nuevas ideas que se estaban ya asentando en el país.

2.4. **Argentina: Alejandro Korn y Rodolfo Rivarola**

El panorama intelectual argentino de estos años de cambio de siglo estaba configurado, por un lado, por la importante figura de José Ingenieros, afincado en su peculiar positivismo, en el que se mantendrá hasta su muerte, en 1925. Pero, por otro lado, el positivismo como ideología estaba ya siendo vencido por las nuevas corrientes filosóficas que venían de Europa y que estaban siendo aceptadas por los intelectuales

---

[91] Ibídem, V. Texto tomado de ZEA, L., *o.c.*, p. 411.
[92] Cfr. para estos datos, CASTRO, Belén, *o.c.*, pp. 97 y 100.

más jóvenes. Uno de ellos, José Gabriel, intentó aglutinar a los anti-positivistas bajo el «movimiento novecentista», bajo los objetivos de renovar el panorama cultural argentino dominado por la doctrina positivista. Le achacan al positivismo su predominio de la acción y de la práctica sobre la contemplación, el seguidismo doctrinario frente a la autocrítica, el predominio del cientifismo frente a la reflexión filosófica. El autor que influye más en ellos es el español Eugenio D'Ors, y posteriormente Ortega y Gasset, quien llegará por primera vez a la Argentina en 1916, siendo determinante su presencia en la generación de 1915, como veremos en el capítulo siguiente.

José Gabriel considera que la reforma intelectual tiene que orientarse hacia la supremacía de la teoría sobre la práctica, el mayor conocimiento de la cultura clásica y el estudio serio de la historia de la filosofía. Este movimiento novecentista estaba compuesto por jóvenes de la generación de 1915, pero también asistió a la primera reunión del *Colegio Novecentista* (fundado en Buenos Aires, en 1917) Alejandro Korn, pensador ya maduro (57 años) y perteneciente a la generación anterior. Este movimiento, en su manifiesto, declara su insatisfacción ante la «explicación positivista», considerando a tal doctrina el enemigo a superar. De ahí que José Gabriel señale en su discurso inaugural que «Positivismo es, pues, por lo pronto lo contrario de Novecentismo»[93].

Este intento renovador sufrió, sin embargo, un brusco fracaso, puesto que la reacción positivista se produjo por medio de una especie de golpe de estado en la Universidad de Córdoba, entre 1917 y 1918, imponiendo en la Universidad un gobierno tripartito, en el que participaban también los estudiantes. Era un modo de introducir en el ámbito universitario los modos de la comunidad política. Pero esta pretendida reforma no sólo no mejoró las cosas sino que las agravó[94]. En ese primer momento, hasta el mismo Korn consideró que esa reforma podría traer «un nuevo espíritu universitario». Pero más adelante tendrá que reconocer que había constituido un fracaso, y que se necesitaba de nuevo una auténtica reforma universitaria. No cabe duda que todos estos intentos indicaban claramente el descontento con el anquilosamiento positivista, y el deseo de iniciar nuevos caminos en el ámbito de la filosofía y de la cultura, en general. Esta función renovadora vendrá, en el campo de la filosofía, de la mano de Alejandro Korn y Rodolfo Rivarola, dentro de la generación de 1900, y de Coriolano Alberini, en la generación de 1915.

---

[93] Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la filosofía argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, Universidad El Salvador, 2001, p. 567.

[94] Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en Córdoba*, vol. III, pp. 135-141.

2.4.1. *Alejandro Korn (1860-1936)*[95]

Korn nació en San Vicente, provincia de Buenos Aires. Comenzó sus estudios en el campo de la medicina, graduándose en la Universidad de Buenos Aires y doctorándose con su tesis en psiquiatría, *Locura y crimen* (1882). Ejerció de médico en diversos centros sanitarios de la capital, al mismo tiempo que comenzó su tarea profesoral de Anatomía y Fisiología en el *Colegio Nacional de La Plata* (1888-1896). Pero, junto a la medicina, su interés de fondo era la filosofía, iniciando en 1906 las tareas de profesor suplente de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Es el momento en que Rivarola «lo puso en contacto con las obras de Kant»[96], cambiando con ello la influencia del positivismo por la de Kant. Desde 1904 se hizo cargo de las materias de Etica y Metafísica, abandonando con ello su postura anterior antimetafísica, para convertirse a la metafísica tal y como la entiende Kant, señalando que «el problema de la moral implica el problema de la metafísica»[97]. Pero sigue también bajo la influencia de Spencer, Fouillé y Guyau. En el capítulo siguiente hablaremos de la relación de Korn con Ortega, en sus diversos viajes a la Argentina.

En 1916 fue elegido Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y en 1930 se retiró de sus labores docentes, falleciendo en 1936. Entre sus publicaciones, cabe destacar *La libertad creadora* (1922), *El concepto de Ciencia* (1926), *Axiología* (1930), *Sistema filosófico* (1959), *De San Agustín a Bergson* (1959), y *Estudios de filosofía contemporánea* (1963).

Aunque educado en el positivismo, en seguida se desmarcó de él, como ya hemos indicado, significando su entrada en la Facultad de Filosofía y Letras, en opinión de Coriolano Alberini, la defunción del positivismo en la Universidad de Buenos Aires[98]. Experimentó la influencia y el contacto de Ortega y Gasset, aunque ni su presencia ni su obra fue tan determinante en su filosofía como lo fue para C. Alberini y sus compañeros de generación. Korn reconoció en alguno de sus escritos la fuerte influencia de Ortega, pero más bien el impacto se centró en

---

[95] Cfr., TORCHIA ESTRADA, J. C., *Bibliografía sobre la vida y obra de Alejandro Korn*, en KORN, A., *La libertad creadora*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1963, pp. 203-221.

[96] CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, *o.c.*, p. 568.

[97] KORN, A., *Escritos filosóficos*, ed, de L.J. Guerrero, 1945, p. 42. Dato tomado de CATURELLI, A., *o.c.*, p. 568.

[98] Carta de C. Alberini a J.Ortega y Gasset: cfr. MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994, p. 25.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

orientar su filosofía hacia los nuevos autores del panorama europeo, sobre todo de la filosofía alemana, y no tanto el orientarlo hacia el perspectivismo o el raciovitalismo orteguiano. Veamos las ideas fundamentales de su filosofía[99].

La fuerte influencia kantiana se advierte en la importancia dada a la ética y a la axiología. Su reflexión parte de reconocer la descomposición de los dogmatismos positivistas, recuperando «la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino»[100]. Korn considera que la rehabilitación de la persona humana era el rasgo más significativo de la filosofía del momento, puesto que se sitúa por encima de la naturaleza, ante la cual el ser humano realiza una doble misión: comprobar los hechos y valorarlos, a través de un sistema o teoría de los valores. De este modo, la filosofía se desvincula de la ciencia y se organiza en función de la jerarquía de valores. Así, pues, Korn concebía la filosofía como una axiología.

Para Korn, como buen seguidor de Kant, hay que superar todo realismo ingenuo, aceptando como única realidad lo que tiene de aspecto fenoménico. El mundo es para él «acción consciente». Por tanto, «cuanto existe, solamente existe en una conciencia»[101]. El contenido que encontramos en la conciencia es el «yo», de modo que el mundo puede estar fuera del yo, pero no fuera de la conciencia, puesto que de ésta no podemos salir nunca. Por tanto, en la conciencia existen los *hechos*, que se convierten en objeto de la intuición. Los conceptos serían vacíos sin el contenido intuitivo (pensamiento). Y las palabras, el lenguaje, será la consecuencia del pensamiento. Por tanto, el conocimiento «equivale al contenido de la conciencia en su totalidad»[102]. Sólo existen los actos, y nada permanece estable sino en permanente movilidad, como señala Bergson, de tal modo que «un tratado de filosofía, dice Korn, para ser lógico, debiera escribirse con verbos sin emplear un solo sustantivo»[103].

El mundo *objetivo* es el que está configurado por leyes necesarias, mientras que el mundo subjetivo no tiene leyes, es libre. Y ese mundo subjetivo se proyecta sobre el objetivo de múltiples maneras: como libertad económica (en la medida en que domina el mundo objetivo), ética (dominio sobre sí mismo) y humana (ámbito de relación con los demás),

---

99 Sigo en esta exposición a CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 569 y ss.

100 KORN, A., *Obras Completas*, Buenos Aires, Claridad, 1949, pp. 211-212.

101 KORN, A., *La libertad creadora*, *o.c.*, 214*; El concepto de ciencia*, *o.c.*, p. 251; *Apuntes filosóficos*, *o.c.*, p. 310. Cita tomada de CATURELLI, A., *o.c.*, p. 569.

102 KORN, A., *o.c.*, p. 222. Cfr. CATURELLI, A., 570.

103 *O.c.*, p. 223.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

y esta actuación múltiple debe estar en constante reactualización. Y en esas actuaciones es donde el sujeto está proyectando sus valores, en constante conflicto entre lo útil (ámbito de lo objetivo) y lo bueno (dominio de la subjetividad). La resolución de tal conflicto lo realiza la ética, en cada uno de los ámbitos de actuación humana. Esta multiplicidad de ámbitos es la que le hace pensar a Korn que «la unidad de la conciencia es ideal»[104], puesto que no existe una unidad comprobada, sino que la realidad se desdobla entre sujeto y objeto, engendrándose los conceptos a partir de la intuición. Pero lo que sí es cierto es que la conciencia *es* libertad, aunque no podemos pasar de los hechos[105]. Así que, por un lado, sólo tenemos un presente en perpetuo movimiento, y respecto a la posibilidad de tener certezas absolutas sólo tenemos la «aspiración» a superar la dualidad sujeto-objeto. De ahí que, para Korn, todo se reduce a la acción consciente, principio y fin de la energía creadora de lo que existe. Y este impulso fundamental es lo que define precisamente a la «libertad creadora»[106].

El conjunto de la filosofía está configurada, según Korn, por la Ciencia, la Axiología y la Metafísica. La primera está orientada y hace referencia a los hechos; la segunda, al mundo de los valores; y la tercera, a lo que trasciende la experiencia posible[107]. Sobre el fondo dualista sujeto-objeto, Korn considera a la ciencia como «la interpretación cuantitativa de la realidad»[108]. Se entiende que la ciencia es la ciencia exacta, distinta de la axiología y de la metafísica. No hay ciencia ni de lo singular, ni de lo subjetivo, pero ella es «la creación más alta de la inteligencia humana», que tiene por misión «hallar los medios de la acción positiva», y no tanto auscultar la esencia de lo real[109].

En una dimensión diferente a la científica se halla la *valoración*, ejercicio de la voluntad humana ante los hechos. Así, la filosofía no es para Korn sino una «teoría de los valores o sea axiología»[110]. El ejercicio de la valoración es para Korn un «ejercicio complejo», fruto de la decisión última de cada persona. No existen para él los valores absolutos, puesto que se trata de «ideas puras, (que) devienen pero no son»[111]. La fuente de tales valores es la persona humana. Pero todas las valoraciones

---

[104] *O.c.,* p. 234.
[105] Cfr. *o.c.*, p. 236.
[106] *O.c.*, p. 241.
[107] Cfr. *Esquema gnoseológico*, *o.c.*, p. 245.
[108] *O.c.*, p. 246; cfr. *El concepto de ciencia*, *o.c.*, pp. 252-257.
[109] Cfr. *Apuntes filosóficos*, *o.c.*, 330.
[110] *Axiología*, *o.c.*, p. 270.
[111] *O.c.*, p. 289, 295.

persiguen lo mismo, la liberación, porque la libertad «no nos es dada, es preciso conquistarla». Y ese dinamismo que persigue la liberación es lo que define la «libertad creadora»[112].

En relación a la filosofía, Korn considera que propiamente, en su esencia última, no existe, puesto que el concepto de filosofía no expresa más que un impulso y un anhelo, que se va encarnando a lo largo de la historia en personas concretas y en escuelas de pensamiento. La filosofía persigue dominar los hechos de la realidad, y lo intenta a través de los conceptos, que a su vez implica un opuesto. Dentro de esa tensión, la síntesis entre intuición y concepto es la experiencia[113]. Ahora bien, cuando imaginamos un hecho que no se da en la experiencia, tenemos que proponer una hipótesis. Y así es como se salta al mito (no existe para Korn una cultura sin mitos), al que nos podemos adherir a través de la fe[114]. Se pueden advertir diversos ámbitos dentro del mito. Uno de ellos es el mito religioso, que puede degenerar en una dogmática que ahogue la espontaneidad del mito. Para Korn, en último término, «la religión no es más que un capítulo de la antropología», aunque puede estar unida a «la supuesta revelación sobrenatural (que) todo lo sabe y todo lo prevé»[115].

La metafísica nos ofrece «construcciones hipotéticas de la imaginación creadora», son sólo «poemas», y la argumentación que trata de fundamentar tales hipótesis vendrá después[116]. Por tanto, la metafísica tiene que quedar reservada «al fuero interno de la conciencia»[117]. De ahí que la metafísica se halla entre dos extremos, puesto que es necesaria pero, a la vez, imposible. A. Caturelli ha denominado «concienciallismo» a la postura filosófica de A. Korn, y considera críticamente que «no veo ninguna diferencia, que no sea puramente verbal, entre el conciencialismo y el solipsismo. No se trata solamente de "decir" que el mundo externo no es una "ficción", sino de mostrar que, efectivamente, no lo es. Korn no puede, ni quiere, salir de los límites de la conciencia misma. Por eso cree un poco ingenuamente que todo realismo es "realismo ingenuo"»[118].

Korn dedicó también varias de sus obras a enjuiciar la historia de la filosofía argentina e hispanoamericana, como *Estudios de filosofía*

---

[112] Cfr. *o.c.*, p. 295.
[113] *Apuntes filosóficos*, *o.c.*, p. 308.
[114] *O.c.*, p. 314.
[115] Cfr. *o.c.*, p. 318.
[116] Cfr. *La libertad creadora*, *o.c.*, p. 241.
[117] *Carta al Dr. Alberto Rougés*, *o.c.*, p. 265.
[118] *O.c.*, p. 572. Las comillas son del autor.

contemporánea[119] e *Influencias filosóficas en la evolución nacional*[120]. En esta segunda obra hace referencia a la filosofía escolástica, a la filosofía moderna, el romanticismo y el positivismo. La valoración de Caturelli respecto a la exposición de Korn acerca de la historia de la filosofía argentina es muy negativa, en la medida en que considera que no se atiene a los hechos, sino que realiza una serie de valoraciones generales sin fundamento. Así, concluye que «Korn nada sabía de la historia de la filosofía en la Argentina en los siglos XVII, XVIII y XIX y escribió generalidades acerca de lo que no conocía». Y, por tanto, «de ningún modo puede considerarse a Korn un antecedente de la historiografía filosófica argentina»[121]. De ahí que le resulte a Caturelli tan asombrosas las palabras de elogio que Francisco Romero dirige a este libro de Korn: «Es difícil que en la América de nuestro idioma alguien haya proyectado su atención sobre el pasado filosófico con una comprensión más profunda, con inteligencia más amplia y perspicaz»[122].

Pero estos juicios críticos sobre su historiografía no le impiden a Caturelli reconocer la valía del conjunto de su obra filosófica, que «tanto veneran sus alumnos y los seguidores de sus alumnos»[123]. Uno de esos discípulos, Francisco Romero, consideraba que «su enseñanza y su influencia va mucho más allá de su obra escrita. Más allá, también, de su enseñanza filosófica, con haber sido extensa y fecunda»[124].

2.4.2. *Rodolfo Rivarola (1858-1942)*

Rodolfo Rivarola fue el introductor del kantismo en la Argentina, influyendo en el encuentro de Korn con la obra del filósofo idealista alemán, como ya lo dijimos con antelación. Fue profesor de la Universidad de Buenos Aires, e iniciador de las cátedras de ética y de metafísica. Entre sus libros están *¿Leyó Spencer a Kant?* (1904), *Filosofía, política, historia* (1917), y *Filosofía dispersa* (1934).

---

[119] Buenos Aires, Ed. Claridad, 1963.

[120] *Revista de la Universidad de Buenos Aires,* 1912; *Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, 1913/14. Se editó completo en Ed. Claridad, Buenos Aires, 1936, y en *Obras Completas*, pp. 43-189.

[121] *O.c.*, p. 574.

[122] Cita tomada de CATURELLI, A., *o.c.*, p. 574.

[123] Ibídem, p. 574.

[124] «Semblanza de Alejandro Korn», en KORN, A., *Estudios de Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Claridad, 1963, pp. 7-11; 11.

Rechazó tanto la escolástica como el positivismo, en el que se había educado de joven, aunque no dejó de ser siempre un entusiasta de las ciencias[125].

2.5. **Perú: Alejandro Deústua (1849-1945)**[126]

La figura de Alejandro Deústua es paradigmática de otros muchos autores hispanoamericanos, que iniciados en el positivismo y cautivados durante bastantes años por esa teoría filosófica, en sus diversas variedades, posteriormente se alejó de la misma, siendo uno de los más activos intelectuales en combatir sus errores e influencias nefastas. Dada su longevidad, casi llegó a cumplir los cien años, es también difícil situarlo en una generación o en otra. Lo situamos en esta generación por entender que la obra más importante la realizó en su época anti-positivista, en pleno s. XX.

En el capítulo anterior, al hablar del declive del positivismo, veíamos que uno de los puntos débiles del mismo era que negaba la autonomía y la libertad del individuo, en concreto en el ámbito de la estética. En el caso de A. Deústua, este elemento fue fundamental. Como señala Alain Guy, «la liberación del positivismo parece haber empezado por una toma de conciencia estética. Tal fue la decisión del peruano Deústua, desde muy joven asistente de filosofía en la Universidad de San Marcos de Lima, decano, rector y ministro de Instrucción Pública»[127]. A lo largo de su dilatada vida, Deústua desarrolló una dilatada labor intelectual y pedagógica, orientado en este aspecto por las diversas influencias recibidas por el estudio de los diversos sistemas de enseñanza conocidos en su viaje a Europa.

Su primera gran obra, *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano* (1922), está dedicada a tratar de conjugar los dos conceptos problemáticos durante la época positivista, el orden y la libertad. Ve Deústua que el orden siempre ha prevalecido en el mundo, ahogando de forma sistemática y repetida a la libertad. Un momento de cierto equilibrio, pero sólo simulado, fue la época del Imperio Romano. Pero el cristianismo, a base de dogmas, impuso el peso de sus instituciones sobre la espontaneidad y las ansias de los individuos a la libertad.

---

[125] Cfr. Guy, Alain, *o.c.*, p. 31.

[126] Cfr. Rivara de Tuesta, M.ª Luisa, «Bibliografía de Alejando Octavio Deustua (1849-1945)», en Id., *Filosofía e Historia de las ideas en el Perú*, Tomo II, Lima, FCE, 2000, pp. 283-304.

[127] *O.c.*, p. 33.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Considera que la época de la Reforma, el Renacimiento y la época de la Ilustración tampoco cambiaron demasiado las cosas en relación a dar más espacio a la libertad individual. En cambio, en el siglo XX se le abren a los hombres un sinfín de posibilidades de liberación que sólo depende de que los seres humanos las sepan aprovechar. Hay en este siglo, como en toda época histórica, factores que favorecen el orden y otros que están más del lado de la libertad. Por el lado del orden se encuentran en nuestra época actual la ciencia, la reflexión abstracta y la economía, porque todos esos ámbitos del saber buscan la fría objetividad. Por eso, el hombre debe reaccionar ante esa tendencia objetivadora y cosificante, y conseguir una correcta conciliación entre estas dos tendencias fundamentales del ser humano, el orden y la libertad.

Siguiendo a Bergson, con sus teorías sobre la libertad creadora, considera Deústua que nuestra época estaba más orientada a la libertad y la espontaneidad, como una tendencia totalmente desinteresada, pero la Primera Guerra Mundial detuvo este impulso e incluso lo hizo retroceder. Pero no hay que desanimarse, sino que hay que retomar de nuevo este impulso y darle la cabida y expresión que le corresponde. Y en este empeño de liberación y de logro de la espontaneidad, considera Deústua que le corresponde un papel esencial al arte, como ámbito donde se le abren al ser humano espacios infinitos de espontaneidad y de creatividad lúdica.

La segunda gran obra de Deústua, *Estética general* (1923), está dedicada a continuar y explicitar estas ideas sobre la liberación a través de la estética y el arte. Entiende nuestro filósofo que la estética está presente en todos los aspectos de la vida humana, enseñándole a ésta a alcanzar su máxima expresión y libertad. Se pregunta nuestro autor si no es la estética la maestra de la libertad, el campo en donde el ser humano descubre espacios infinitos de espontaneidad y de creación de realidades no soñadas con antelación. En la contestación a esta pregunta, Deústua rechaza las explicaciones de tipo psicofisiológico, que consideran lo estético, lo bello, como mera expresión de sus factores materiales. Por el contrario, según Deústua, «la formación del ideal debe considerarse como una invención, como un acto de la actividad creadora de la imaginación, que no se puede atribuir a todos los organismos, ni siquiera a los animales superiores; exige, en efecto, cierto grado de desarrollo en la percepción de las formas y en su libre elección, desarrollo que no se encuentra en el instinto»[128].

[128] *Estética general*, primera parte, cap. 27. Cita tomada de GUY, Alain, *o.c.*, p. 33.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

En sus teorías estéticas, Deústua estaba influido por autores tan diversos como Séailles, Robot, Taine, Fouillée, Chaignet, Bergson, Lalo, Guyau, Lachelier, Wundt, Herbart, Groos, y otros, llegando al convencimiento, como ya lo hemos apuntado antes, de la importancia y originalidad del valor estético para el ser humano, tanto en su dimensión individual como social. Así, la capacidad que tiene el ser humano de captar y de orientarse hacia lo bello lo considera Deústua que es una de las fuentes de la libertad humana, aunque esto no encierra al individuo en un subjetivismo aislado, sino que esos mismos efectos positivos los realiza la estética en el ámbito social.

Este ideario estético y filosófico lo intentó llevar Deústua a la práctica en sus actividades como educador y como político, realizando una amplia y profunda labor en el entorno de su país, como así lo reconocen sus numerosos discípulos.

2.6. Brasil: Raimundo de Farías Brito (1862-1917) y José Pereira de Graça Aranha (1865-1931)

El anti-positivismo brasileño se apoyó sobre todo en la influencia de Bergson, siendo sus dos más importantes filósofos Raimundo de Farías Brito y José Pereira de Graça Aranha.

a) *Raimundo de Farías Brito*, nacido en el norte del país en el seno de una familia humilde, «fue, como señala Alain Guy, el primero, en su país, en hacer oír una voz neoespiritualista contra la omnipotencia del positivismo y del materialismo»[129]. Se formó en Recife, e inició su vida profesional ejerciendo de abogado, para posteriormente introducirse en el mundo de la filosofía, enseñando lógica en la Universidad de Río de Janeiro.

De sus obras, son dignas de resaltar *A finalidade do mundo* (tres volúmenes, 1894, 1899, 1905), *A verdade como regra* (1905), *A base fisica do espiritu* (1912), y *O mundo interior* (1914). En estas obras, Farías Brito refuta las pretensiones del positivismo de controlar toda la realidad a base de los datos científicos, y le achaca la coacción que realiza sobre los espíritus humanos por negarles a abrirse a la búsqueda del infinito. Se opone también Farías al idealismo relativista, en la medida en que reduce la realidad a meros fenónemos, como si el mundo fuera sólo apariencia. Por el contrario, la psicología trascendental que él defiende, permite al ser humano abrirse al ámbito de lo Absoluto.

---

[129] *O.c.*, p. 40.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Durante una época de su pensamiento, Farías se adscribió al espiritualismo inmaterial de Berkeley, quien considera que todo lo que hay no es más que fruto de nuestra conciencia, pero después evolucionó hacia un cierto realismo epistemológico. Para el Farías de esta época, la psicología asociacionista no le resulta convincente, porque no puede llegar a nada serio a la hora de captar la realidad y poder defender o no su consistencia, por lo que considera que sólo es válida la introspección.

Por influencia de Bergson, se opuso al positivismo desde la defensa de la libertad creadora como elemento que define lo más específico de la realidad humana. En sus orientaciones idealistas, acabó Farías rozando el panteísmo, tal y como se advierte en su ya citada obra *O mundo interior*. En ella nos dice que «el mundo es una actividad intelectual, porque es Dios en actitud de pensar y nada más; nosotros, los hombres, en tanto elementos del mecanismo del mundo, también formamos parte del pensamiento de Dios y somos, en el más riguroso sentido del término, criaturas divinas»[130]. Como puede verse, la influencia del panteísmo de Spinoza es evidente.

Igualmente, se advierte la influencia del filósofo judío en su idea de que, siendo la voluntad la fuente del egoísmo, defiende que la voluntad se reduce a la pura inteligencia. Alain Guy considera que con estas ideas, Farías Brito se hace «eco sonoro de las angustias ancestrales del pueblo brasileño, pero queriéndose consolador»[131]

b) *José Pereira da Graça Aranha* fue alumno de Farías, nacido como él de una familia humilde. Inició, también como Farías, su vida profesional en el campo de la abogacía, para luego dedicarse a la filosofía. Alain Guy nos señala que Pereira «se mostró más radical que él (Farías) en sus posiciones antisustancialistas y antirreligiosas»[132].

Entre sus varias obras, hay dos que merecen resaltarse: *Estetica da vida* (1920), y *Viagem maravilloso* (1928). Se opone al positivismo apoyado en la filosofía bergsoniana, defensora de la movilidad permanente de lo real, sobre todo la vida humana. Considera que el fondo último de lo real es incognoscible, y especialmente lo es a la inteligencia racional, por lo que sólo a través de la intuición podemos acceder al conocimiento de lo más íntimo de lo real, sobre todo el ámbito de la belleza del universo, del que formamos parte. Según esto, no resultan extrañas sus palabras: «Podemos afirmar que la función esencial del

---

[130] *O.c.* Cita tomada de GUY, Alain, *o.c.*, pp. 40-41.
[131] *O.c.*, p. 41.
[132] *O.c.*, p. 41.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

espíritu es el factor estético y que éste por sí solo nos explica el universo»[133].

La influencia de Pereira da Graça en el conjunto del pensamiento brasileño no fue muy grande, pero, como dice Alain Guy, «reflejó sin embargo a un sector elitista de la sociedad brasileña entusiasmada por la experiencia artística en el seno de una importante crisis de civilización»[134]

2.7. **Chile: Enrique Molina Garmendia (1871-1956)**

El chileno Molina Garmendia constituye también uno de los intelectuales más interesantes de la época anti-positivista y de la reivindicación de las filosofías espiritualistas de finales de siglo y comienzos del siguiente. Fue profesor de la Universidad de Santiago de Chile, y escribió numerosas obras, en las que se ve claramente la influencia de Bergson: *La filosofía de Bergson* (1916), *Dos filósofos contemporáneos: Guyau y Bergson* (1935), *De lo espiritual en la vida humana* (1936), *Para los valores espirituales* (1939), *Confesión filosófica* (1941), *Nietzsche dionisíaco y asceta* (1945), *La filosofía de Chile en la primera parte del siglo XX* (1951), y *Tragedia y realización del espíritu* (1952).

Junto a la influencia de Bergson, tuvieron en Molina gran importancia la filosofía de William James y Lester Frank Ward, entre otros. Apoyado en ellos, reprochaba al positivismo su desprecio y olvido de lo espiritual en la realidad, y sobre todo en lo humano. «Su complejo ontologismo, dice A. Guy, tiene algo de parmenídeo y algo de monista, con acentos especialmente espinosistas»[135].

Se declara partidario del racionalismo cartesiano, con la condición de añadir a su célebre *cogito* el complemento «el Ser existe». Su filosofía es una defensa de la interioridad humana, que sólo puede captarse y describirse a través de la intuición y la introspección, siendo imposible adentrarse en ella con métodos científicos. Y ello es así porque, a diferencia del planteamiento cartesiano, «esta conciencia espiritual, piensa Molina, no es, de ninguna manera, una cosa o sustancia. Lo espiritual existe y existirá mientras haya vida humana, como una función de

[133] Cita tomada de GUY, A., *o.c.*, p. 41.
[134] *O.c.*, p. 41.
[135] *O.c.*, p. 40.
[136] *De la espiritualidad*. Cita tomada de GUY, A., *o.c.*, p. 40.

nuestro ser, función que supone la vida orgánica de la sustancia primitiva, que llamaremos cuerpo, materia o con el nombre que se prefiera»[136].

Como parte del mundo de la conciencia, y captados por ella, está el ámbito de los valores, que dirigen nuestra vida moral. Pero, para Molina, estos valores están desprovistos de categoría trascendente, siendo como son creados por los seres humanos desde su contingencia histórica y cultural. Estos valores orientan a los seres humanos en las decisiones morales de sus vidas, y le empujan hacia un constante e interminable perfeccionamiento moral. Molina creía firmemente en este progreso moral, huella todavía del positivismo, y en la posibilidad de alcanzar una situación final de la historia en la que se conseguiría la armonía perfecta de los valores y de los intereses humanos.

3. A MODO DE CONCLUSION

Como puede verse, este grupo generacional que hemos denominado de 1900, constituye el primer punto de arranque del desmarque generalizado que se produce frente al positivismo en toda Latinoamérica. La figura predominante, no tanto en el terreno estricto de la filosofía sino en el del pensamiento, en general, fue el uruguayo Rodó, con su libro tan exitoso *Ariel*. Pero quienes van a desmontar definitivamente la filosofía positivista, desde bases más sólidas y creativas, serán los intelectuales de la generación siguiente, sobre los que vamos a hablar en el capítulo siguiente.

BIBLIOGRAFIA

ARDAO, Arturo, «Prólogo» a RODÓ, José E., *Rodó. Su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970.

ARDAO, Arturo, «Prólogo» a RODÓ, José E., *La América nuestra*, La Habana, Casa de las Américas, 1977.

ARDAO, Arturo, *Bibliografía de Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1963.

ARIAS, Alejandro, *Vaz Ferreira*, México/Buenos Aires, FCE, 1948.

BENEDETTI, Mario, *Genio y figura de José Enrique Rodó*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.

BERNECKER, Walter (ed.), *1898: Su significado para Centroamérica y el Caribe. ¿Censura, cambio, continuidad?* Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1998.

CASTRO, Belén, «Introducción» a *Ariel*, de José E. RODÓ, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 9-127.
CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001.
FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, Calibán y otros ensayos, La Habana, Arte y Literatura, 1979.
FLYUS JUNQUERA, Carmen/CRUZ CABRERA, Juan E. (Eds.), *El nuevo horizonte: España/Estados Unidos (Un legado de 1848 y 1898 frente al nuevo milenio)*, Alcalá, Universidad de Alcalá, Institutos de Estudios Norteamericanos, 2001.
FRONDIZI, Risieri/GRACIA, Jorge E: (eds.), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del s. XX (Antología)*, México, FCE, 1974.
GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael, «El ensayo en el modernismo. José Enrique Rodó», en VV.AA., *Historia de la Literatura Latinoamericana*, Bogotá, La Oveja Negra, 1984, pp. 175-176.
HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario/MALAGÓN, Javier/LEAL SPENGLER, Eusebio, «Presencia, conflictos y relaciones con los Estados Unidos de América. La crisis del 98. La Institución Libre de Enseñanza», en VV.AA., *Iberoamérica, una comunidad*, 2 vols., Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, 2.º vol., pp. 713-725.
HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, México, FCE, 1949.
IBARGÜENGOITIA, Antonio, *Filosofía mexicana en sus nombres y en sus textos*, México, Porrúa, 1976 (2.ª ed.).
KORN, Alejandro, *Obras Completas*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1949 (presentación de Francisco Romero).
KORN, Alejandro, *Obras*, 3 vols., Universidad Nacional de La Plata, 1938-1940.
KORN, Alejandro, *La libertad creadora*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1963.
KORN, Alejandro, *Estudios de filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1963.
KORN, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1936.
LAGO CABELLO, A., *América en la conciencia española de nuestro tiempo*, Madrid, Trotta, 1997.
MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Alipio, *El imperialismo norteamericano y su intervención en la independencia de Cuba, según la prensa de Chile*, Madrid, Edit. Revista Agustiniana, 2001.
MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana,* México, FCE, 1994.
MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.
RAMOS, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, FCE, 1987.
REAL DE AZÚA, Carlos/RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir/MEDINA VIDAL, Jorge*, El 900 y el modernismo en la literatura uruguaya*, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria, 1973.

RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, «Bibliografía de Alejando Octavio Deustua (1849-1945)», en Id., *Filosofía e Historia de las ideas en el Perú*, Tomo II, Lima, FCE, 2000, pp. 283-304.
RODÓ, José E., *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967 (2.ª ed.).
RODÓ, José El, *Ariel*, Montevideo, Dornaliche y Reyes, 1900; Madrid, Cátedra, 2000.
RODÓ, José E., *Motivos de Proteo*, Montevideo, José María Serrano, 1909.
RODÓ, José E., *Liberalismo y jacobinismo*, Montevideo, La Anticuaria, 1906.
RODÓ, José E., *El camino de Paros. Meditaciones y andanzas*, Valencia, 1918.
RODÓ, José E., *Epistolario*, París, 1921 (edición de Hugo D. Barbagelata).
RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir, «Introducción» a las *Obras Completas* de J.E. RODÓ, Madrid, Aguilar, 1967 (2.ª ed.).
ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991.
ROMERO, Francisco, «Semblanza de Alejandro Korn», en KORN, A., *Estudios de Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1963, pp. 7-11.
ROMERO BARÓ, José M.ª, *Vaz Ferreira (1872-1958*), Madrid, Edic. del Orto, 1998.
SÁNCHEZ, Luis A., *Balance y liquidación del 1900*, Lima, Universo, 1941, 1973 (3.ª ed.).
SASSO, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila, 1997, cap. 3.º, pp. 208-218.
SELUJA CECÍN, Antonio, *El Modernismo literario en el Río de la Plata*, Montevideo, 1965.
SIERRA, Justo, *Obras Completas*, México, 1948.
TORCHIA ESTRADA, J.C., «Bibliografía sobre la vida y obra de Alejando Korn», en KORN, A., *La libertad creadora*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1963, pp. 203-221.
VAZ FERREIRA, Carlos, *Obras Completas*, Buenos Aires, Losada, 1960, 33 vols.; Montevideo, Cámara de Representantes de la República Oriental de Uruguay, 1963, 25 vols.
VAZ FERREIRA DE ECHEVARRÍA, Sara, *Carlos Vaz Ferreira. Vida, Obra, personalidad, bibliografía*, Montevideo, Universidad de la República, 1984.
ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (2.ª ed.).
ZUM FELDE, Alberto, *Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*, Montevideo, Claridad, 1941.

Capítulo 7

La generación de 1915

1. INTRODUCCION

La segunda generación del s. XX la vamos a etiquetar como grupo generacional de 1915. Ya hemos señalado que también se suele denominar como de los «patriarcas», junto con la generación anterior, la de 1900. Pero nosotros preferimos separarlas ambas por considerar que ambas poseen características un tanto diferentes, aunque tengan también sus elementos coincidentes, como no podía ser menos en un período de tiempo que sólo se distancia unos quince años.

La razón de elegir estas fechas para denominarla se debería, a juicio de J.L. Gómez-Martínez[1], al hecho de que este grupo generacional se configura y toma conciencia de su misión bajo la tensión y crisis de la cultura y de los valores europeos, con motivo de la Primera Guerra Mundial, desarrollada durante esos años[2]. Una segunda razón podría

[1] Cfr. «Una influencia decisiva: el legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pp. 57 y ss.; Id., «El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 359 y ss.

[2] Uno de los componentes de esta generación, Manuel Gómez Morín, escribió una semblanza de la misma, con el significativo título de *1915*, México, Ed. Cultura, 1927. Cfr. también GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 127-146.

ser el paralelismo que se da con la generación española de 1914/1915, liderada por José Ortega y Gasset, cuya influencia en sus coetáneos latinoamericanos fue tan determinante, en la mayor parte de ellos a través de sus escritos (libros, artículos periodísticos, traducciones, etc.), y en otros con su presencia directa, como es el caso de argentinos, uruguayos, paraguayos y chilenos[3].

Se trata de un grupo generacional diferente y autónomo del anterior, liderado por J.E. Rodó, puesto que, si decíamos que la mayoría de los componentes de la generación de 1900 tenían casi más un pie en el s. XIX que el XX, y su pensamiento se centraba más en superar las rémoras de la mentalidad décimonónica, dominada por la filosofía positivista y sus querencias anglosajonas, este grupo generacional de 1915 es ya una generación genuinamente del s. XX, puesto que, aunque todavía lidiarán contra la filosofía positivista, lo hacen convencidos de que es ya más un residuo del pasado que un enemigo de cuidado en el presente; y además, aunque su empeño central es la búsqueda de la identidad latinoamericana, lo hacen desde la superación del problema de los deseos de imitar la cultura anglosajona, pero sin tener claro en qué consiste lo específico de la cultura hispanoamericana o latinoamericana, tanto en la literatura, en la filosofía, como en el resto de los capítulos donde se plasma la identidad cultural.

Y, en este aspecto de la búsqueda de la identidad, hay un capítulo en el que se distinguen claramente de la generación, y es en la mayor asimilación, por parte de la generación de 1915 del elemento indígena como componente de la identidad latinoamericana. Latinoamérica se entiende para esta joven generación como una cultura mestiza, en la que los componentes indígenas son fundamentales e imprescindibles.

2. RASGOS MAS SIGNIFICATIVOS

Podríamos conformar el dibujo de esta generación a través de cuatro aspectos significativos, como son el rechazo ya definitivo del positivismo, la búsqueda renovada del ser y de la identidad de lo latinoamericano, la influencia del circunstancialismo-perspectivismo de J. Ortega y Gasset, y la profundización, o surgimiento propiamente

[3] Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano», *o.c.*

dicho, de la sensibilidad indigenista. Vamos a ir viendo cada uno de estos caracteres.

a) *Superación definitiva del positivismo*. Ha quedado claro que no fue la primera generación que se volvió contra el positivismo. Ya hemos visto que la que se enfrentó primeramente a él fue el grupo generacional anterior, el de 1900, pero el grupo de 1915 fue la generación que podríamos decir lo arrumbó definitivamente. Por tanto, mantuvo una doble relación con la filosofía positivista, en la medida en que fueron educados en su juventud bajo la influencia del positivismo, o del ambiente positivista, y bajo su influencia realizaron los primeros años de su andadura intelectual. Pero pronto su postura se caracterizará por el rechazo del mismo, en algunos casos de forma beligerante, como ya quedó apuntado en el capítulo anterior[4].

El s. XIX se extinguía con la conciencia de que había sido un siglo dominado por un pensamiento filosófico que había fracasado. Y ese fracaso tenía una doble vertiente. Por un lado, había fracasado la propia filosofía positivista y se abría paso otro tipo de filosofar que superaba la unilateralidad del materialismo positivista para echar la mirada a otras corrientes de pensamiento que recuperaban y volvían la vista a lo espiritual, los valores, los ideales. Por eso, ahora se producirá la influencia de filósofos como Nietzsche, Bergson, Boutroux, Renouvier, Brunetière, etc., como vimos ya al analizar la influencia de estos nuevos filósofos en el caso de José E. Rodó. En esta generación de 1915, las corrientes filosóficas que ayudarán a superar el positivismo serán la fenomenología de Hussel y el existencialismo de Heidegger, el historicismo de W. Dilhey, el raciovitalismo de Ortega y Gasset (en sus fases primeras de su circunstancialismo y perspectivismo), y el marxismo (como es el caso de J.C. Mariátegui).

Pero la segunda vertiente de esta sensación de fracaso consistía en darse cuenta de que de este modo no se podía construir una filosofía propia para Latinoamérica, puesto que no se pasaba de hacer filosofía imitando a Europa, y, más en concreto, imitando al mundo anglo-sajón (como en el caso del positivismo). En cambio, con esta generación va a surgir un espíritu renovado que pretenderá conseguir una cierta identidad y autenticidad del pensamiento y de la cultura latinoamericana, que no desdeñará las referencias a Europa y a los Estados Unidos, pero que tratará de recoger fundamentalmente los ingredientes de lo propio, incluido lo indígena, para construir una cultura mestiza, una «raza cósmica», como dirá Vasconcelos.

---

[4] Cfr. ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (3.ª ed.), tercera parte.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

b) *Una renovada búsqueda de la identidad latinoamericana*. Es el momento en que Latinoamérica se pregunta por su «yo colectivo», y, dentro de sus extremas realidades nacionales, comienza ya a encontrarlo[5]. En México sobre todo es donde va emergiendo este sentimiento de modo omnipresente y vigoroso, en medio de la revolución (1910) y de sus avatares posteriores. Y también en Argentina, de modo más soterrado y tímido, como ansia de una «re-creación» de la nueva sociedad argentina, impregnada de inmigrantes europeos.

En estos años es cuando se va produciendo un movimiento inverso al de los años anteriores, que tenderá al repliegue nacionalista. Ahora se produce una marcha hacia el exterior, hacia el entendimiento y la unidad continental. Una buena prueba de ello son los intentos de búsqueda de expresiones culturales autóctonas, hasta ese momento desconocidas o menospreciadas. Así, la obra pictórica de Rivera, Orozco y Siqueiros es conocida internacionalmente, y se integran como elementos de gran interés en el diálogo filosófico del s. XX.

Se trata, pues, de un grupo que se da cuenta de que la identidad de lo latinoamericano no se va a conseguir por estar mirando a Europa, ni a los Estados Unidos, sino en el esfuerzo de ser originales y de resolver la cuestión de cómo hacer una filosofía latinoamericana auténtica. Era un anhelo compartido por todos los intelectuales de esta generación, como herederos de la generación anterior, que había experimentado el peligro de caer bajo el dominio político, económico y cultural de los Estados Unidos, tras la guerra de 1898 con España para arrebatarle Cuba y Puerto Rico. En todos ellos latía el deseo de reunificar la Patria Grande, sobre la que van a hablar el argentino Manuel Ugarte (1922), y el sueño del peruano Haya de la Torre, pretendiendo que su APRA fuese un movimiento continental. El dominicano Pedro Henríquez Ureña había plasmado también este sueño en su *Utopía de América* (1925)[6]. Estos ideales llevaron a un grupo de intelectuales, entre los que hay que destacar a José Vasconcelos, José Ingenieros, Miguel A. Asturias, Manuel Ugarte, Carlos Quijano, Víctor Raúl Haya de la Torre (contándose también con la presencia de D. Miguel de Unamuno, exiliado en París por la Dictadura de Miguel Primo de Rivera), a celebrar un acto cultural y político en la

---

[5] Recuérdese todo lo dicho sobre este sentimiento de búsqueda de la propia identidad en las diversas generaciones, por de modo especial por la postura «afirmativa», según las reflexiones de Fco. Miró Quesada del apartado anterior.

[6] Conferencia pronunciada en la Universidad de La Paz, en 1922: Cfr. *Obras Completas*, V, p. 233, La Plata, Estudiantina, 1925. Para una visión global de la vida y obra de Henríquez Ureña, cfr. MALLO, Tomás (ed.), *Pedro Henríquez Ureña*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1993.

capital francesa, orientado a poner en marcha este proyecto de configura con todos los pueblos de Hispanoamérica en una patria común[7].

c) *La influencia de José Ortega y Gasset*[8]. La influencia del filósofo español José Ortega y Gasset fue determinante en varios aspectos para orientar la filosofía latinoamericana de esta época. Como afirma uno de los estudiosos más serios de esta influencia, Tzvi Medin, «se trata, sin lugar a dudas, de una de las figuras intelectuales que más han influido en tal cultura (la hispanoamericana) durante el siglo XX, y ello en numerosos países, en múltiples áreas y de diversas formas. Más aún, en muchos aspectos su influencia fue verdaderamente decisiva, al grado de que es imposible escribir sobre la cultura hispanoamericana sin relacionarla necesariamente con la influencia del maestro español en la misma»[9].

No podemos referirnos aquí más que a lo más fundamental de esta influencia, aunque nos extenderemos algo más cuando hagamos referencia al núcleo argentino, lugar donde se sintió más fuerte, debido a los tres viajes que realizó el filósofo español a lo largo de su vida. De todas formas, el estudio de esta influencia en los diversos entornos latinoamericanos no es materia fácil, puesto que el tipo de influencia fue muy diverso según los autores y las nacionalidades. T. Medin estudia las diversas influencias dividiéndolas en tres fases o etapas, correspondientes a los tres viajes de Ortega al Cono Sur. El primer período de influencia se sitúa entre los años 1916 y 1922. En 1916 llega por primera vez Ortega a Buenos Aires, invitado a dar una serie de conferencias y a dictar un curso filosófico, invitación proveniente de la Institución Cultural Española de Buenos Aires[10]. Ortega, para el momento de su primer viaje, había escrito ya *Meditaciones del Quijote* (1914) y el primer volumen de *El Espectador* (1916), escritos donde había dejado propuestas sus teorías

---

[7] Cfr. LAGO CARBALLO, A., «Prólogo» a *José Vasconcelos*, editado por M.ª Justina Sarabia Viejo, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, 13-16; 15.

[8] Cfr. MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoramericana*, México, F.C.E., 1994; GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., «Presencia de Ortega y Gasset en América», en CERUTTI, H./RODRÍGUEZ (eds.), *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara, 1989; ZAN, J. de, «La presencia de Ortega y Gasset en Argentina y América», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 115-126. En estas *Actas del III Seminario de la Historia de la Filosofía Española*, hay varios artículos sobre la influencia de Ortega en diversas nacionales latinoamericanas.

[9] *O.c.*, p. 7.

[10] Los textos escritos por Ortega con motivo de los dos primeros viajes a la Argentina, el de 1916 y el de 1928, se han publicado recientemente: ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación de nuestro tiempo*, Madrid, FCE-España, 1996. La edición corrió a cargo de José Luis Molinuevo, autor de una interesante introducción, donde se estudia el impacto, y los problemas, que la presencia de Ortega produjo en el entorno latinoamericano.

sobre el *circunstancialismo* y el *perspectivismo*, que son las que primeramente van a resultar fundamentales para la legitimación de un pensamiento latinoamericano autóctono e independiente del que se crea en Europa y los Estados Unidos.

El segundo período de influencia se extiende desde 1923, fecha en que aparece la *Revista de Occidente* y escribe *El tema de nuestro tiempo*, libro clave que representa, dentro de la evolución del pensamiento orteguiano, el paso de su segunda etapa (*perspectivismo*) a su etapa de madurez (*raciovitalismo*)[11]. El segundo viaje lo realiza el año 1928.

En 1939, con motivo del tercer viaje de Ortega a la Argentina, comienza su tercer período de influencia. Si los dos primeros se habían producido en un tono de triunfal entusiasmo, aunque en el segundo no dejó de producirse un cierto desengaño hacia Ortega como veremos más adelante, en el tercer viaje Argentina acoge a un Ortega exiliado, no aceptado por sus propios compatriotas exiliados de la guerra civil española. De ahí que su permanencia en Hispanoamérica será breve y tendrá para el filósofo español un tono amargo y de desencanto.

Pero aquí nos tenemos que centrar en el primer período, el que corresponde al impacto de Ortega en los años de predominio del grupo generacional de 1915. La fundamentación filosófica del núcleo del pensamiento de este grupo se apoyará en el pensamiento raciovitalista de J. Ortega y Gasset, con su teorías sobre las *circunstancias* y el *perspectivismo*, convirtiéndose en el estandarte de la independencia cultural iberoamericana que estructura este movimiento, no sólo en esta generación sino también en las dos siguientes, hasta 1955, momento de la muerte de Ortega. Su influencia se notará desde la novela de la revolución mexicana a las esculturas de Marino Núñez; desde el replanteamiento de la realidad iberoamericana en la obra de J.C. Mariátegui, o el pensamiento de J. Martí († 1895), a Doña Bárbara de Rómulo Gallegos, o la búsqueda de la Argentina soterrada, o «Historia de una pasión argentina» de Mallea, o «Radiografía de la Pampa» de Martínez Estrada[12].

---

[11] Para un estudio del pensamiento de Ortega y Gasset, a través de sus diversas etapas, cfr. Ferrater Mora, José, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix-Barral, 1973; Chamizo Domínguez, P.J., *Ortega y la cultura española*, Madrid, Cincel, 1985; Abellán, J.L., *Ortega y Gasset y la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966; Cerezo Galán, Pedro, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984; Romano García, Vicente, *José Ortega y Gasset, publicista*, Madrid, Akal, 1976; Marías, Julián, *Ortega. I. Circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

[12] Cfr. Gómez-Martínez, José Luis, «El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica», *o.c.*, pp. 359 y ss.

La influencia mayor, en esta generación, se dará sobre todo en Argentina y en México. En Argentina, a través del contacto directo, como ya se ha dicho y tendremos ocasión de completar más adelante; y en México, a través de sus obras[13]. Esta influencia en el entorno mexicano se realiza a través de tres momentos o facetas. El primer impacto lo produce el filósofo español por su capacidad de hacer atractiva la filosofía y acercar a los latinoamericanos lo más actual del pensamiento europeo. Desde este punto de vista, como señaló más adelante el filósofo argentino Francisco Romero, Ortega es aceptado por todos como un *jefe espiritual*. Pero una segunda influencia se realiza a través de algunos de los contenidos de la filosofía orteguiana, especialmente sus teorías del *circunstancialismo* en *Meditaciones del Quijote*, o el *perspectivismo* de *El Espectador* y *El tema de nuestro tiempo*; y, por último, su teoría de las *generaciones*, expresada en *El tema de nuestro tiempo*, *En torno a Galileo*, *Ideas y creencias* y otros textos menores. Estas teorías son las que convierten a Ortega en el filósofo en el que se fundamentará la legitimidad de una filosofía de lo mexicano, de lo autóctono, como mirada insustituible acerca del universo y de la realidad, combatiéndose de este modo la hasta ahora incontestable creencia de que la filosofía occidental europea era la única filosofía real y posible. En cambio, hay un aspecto del pensamiento de Ortega que no será aceptado por los filósofos latinoamericanos: sus ideas expresadas en *La deshumanización del arte*, *Ideas sobre la novela* y *La rebelión de las masas*. En estas obras se veía una contradicción respecto al Ortega del *perspectivismo* y *circunstancialismo*, puesto que volvía Ortega a pretender que sus teorías sobre el arte y la concepción elitista de la sociedad, de claro signo europeo, tenían que ser aceptadas como norma universal, desdiciéndose de su concepción relativizadora, y negadora de un punto de vista que él mismo denominaba *sub especie aeternitatis*[14], la mirada omniabarcadora de Dios.

d) *El surgimiento del indigenismo*. Ya vimos que la generación anterior, influida por el romanticismo europeo, había iniciado el camino de una cierta toma de conciencia de la presencia del indio en el suelo americano. Pero se trataba de una visión en la que el indio constituía una especie de elemento folklórico, vistoso, del paisaje americano. Así aparece lo que M. Rojas Mix denomina el *indianismo*[15]. A pesar

---

[13] Cfr. Gómez-Martínez, J.L., «La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano», en Heredia Soriano, A. (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 127-146.

[14] Cfr. Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, pp. 140-143.

[15] Cfr. Rojas Mix, Miguel, «Indoamérica», en *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991, pp. 253-290.

de ello, el cambio no es baladí, puesto que se genera el interés por estudiar el pasado, y se comienza a reinterpretar la historia de otro modo.

En cambio, con la generación de 1915 surge el *indigenismo*, enfoque consistente ya en ver al indio no tanto como elemento folklórico sino como protagonista activo de sus propias reivindicaciones, entre las que sobresale el problema de la tierra. En este enfoque, Martí constituyó un adelantado, como vimos en su momento, en la medida en que reivindicó la tradición precolombina, acusando a la conquista española de devastadora, y proponiendo un modelo mestizo para el futuro de *Nuestra América*. La postura del indianismo romántico no favorecía la continuidad de estas propuestas de Martí, en la medida en que no había un reconocimiento positivo del mestizaje cultural. En cambio, la generación de 1915 se orientará en la dirección de Martí, tanto en Justo Sierra, A. Caso, José Vasconcelos y la revolución mexicana, como en el peruano J.C. Mariátegui.

Las propuestas indigenistas se apoyaban en una concepción mestiza de la sociedad y de la cultura latinoamericanas, superando el elitismo de la raza blanca respecto a la indígena y negra, y afirmando la superioridad del mestizaje. Esto es lo que proponen Ricardo Rojas, en *Eurindia*, y José Vasconcelos, con su *Raza cósmica* (1925). Un momento clave de este movimiento es el Congreso Estudiantil Latinoamericano, celebrado en México en 1921. Allí es donde se pretendió asentar la unión continental indoamericana frente a todo tipo de imperialismos, según la apreciación del peruano, fundador del APRA, Haya de la Torre[16].

Es importante señalar que el indigenismo, aunque tuvo su momento de eclosión con esta generación, no nace con ella, sino que sus antecesores hay que buscarlos en el s. XIX, como ya vimos en el capítulo anterior. Vasconcelos tiene sus antecedentes mexicanos en el siglo anterior. En cambio, la corriente peruana tiene sus raíces más reciente, que estarían en Manuel González Prada, *Nuestros indios* (1904)[17]. Pero hay que advertir que dentro del movimiento *indigenista* hay una variedad de posturas muy distintas. Rojas Mix distingue entre lo que se llamó «indigenismo de encomendero» o «lascasiano» (por la referencia a la figura de Bartolomé de Las Casas) y el «indigenismo radical». Y dentro de éste, se dan tres orientaciones diferentes: el de la revolución mexicana;

---

[16] Cfr. HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, «Discurso ante el Primer Congreso Nacional del Partido Aprista Peruano», *Política aprista*, Lima, 1967, pp. 43-44. Dato tomado de ROJAS MIX, M., *o.c.*, pp. 260-261.

[17] Cfr. TAMAYO HERRERA, José, *El pensamiento indigenista*, 1981, pp. 30-49. ROJAS MIX, M. señala que un antecedente de González Prada es Juan Bustamante, y su opúsculo *Los indios en el Perú*, 1867.

el indigenismo pluralista o de pacto social de Haya de la Torre y el APRA; y el indigenismo marxista de J. C. Mariátegui[18].

La diferencia entre el «indigenismo de encomendero» y el «radical» es que se propone una relectura diferente de la historia colonial y de la emancipación posterior, con su modelo bolivariano de sociedad pluriclasista. «No se trata, comenta M. Rojas Mix, de integrar al indio bajo el dominio paternal del criollo, ni de que su cultura sea un aporte al arte, se trata de cambiar al protagonista de la historia y al actor social. Puesto que el indio es la mayoría, él es la realidad básica de América y, por lo tanto, el continente debe reivindicar su presencia»[19]. En la visión romántica e indianista, e incluso en el «indigenismo de encomendero», el indio aparece siempre como *el otro*. En cambio, para González Prada, «el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores»[20]. Como puede verse, este indigenismo radical entiende que sólo la revolución podrá conseguir los ideales indigenistas.

La revolución mexicana se entendió, aunque sólo a posteriori, como una revolución indigenista. Como indica Rojas Mix, las teorizaciones vinieron sólo después, con la excepción de los escritos de Justo Sierra. En ese sentido, «la revolución mexicana es indigenista fundamentalmente por ser campesina. Plantea el problema del indio por el simple hecho de centrar sus exigencias, en particular con Zapata en el sur, en la reforma agraria»[21]. No había en México un pensamiento indigenista que precediera a la revolución, sino que surgió después, al calor de la consciencia que producen las conquistas logradas por la revolución. Con ella se advierte que el problema del indio es más bien el problema del despojo de la tierra y de la explotación de unos hombres (la mayoría) por otros. A partir de ahí es como se originan los diversos aspectos de la cultura y de la filosofía indigenista, como es el caso de la pintura muralista de Rivera, Siqueiros y Orozco, y de las teorías de la *raza cósmica* de José Vasconcelos.

Ahora bien, la revolución mexicana, en la medida en que sus ideales se plasmaban en una sociedad mestiza, integrando al indio en ella, como ideal de la mexicanidad, habría renunciado, según sus críticos posteriores defensores de la *indianidad* (mitad del s. XX), a comprender

---

[18] Cfr. la clasificación en ROJAS MIX, M., *o.c.*, p. 254, y el estudio amplio de cada uno de estos cuatro tipos de indigenismo a partir de la p. 261.

[19] *O.c.*, p. 273.

[20] *O.c.*, p. 49. Cfr. ROJAS MIX, M., *o.c.*, p. 273.

[21] ROJAS MIX, M., *o.c.*, p. 274. Cfr. WOMCK, John Jr., *Zapata y la revolución mexicana*, México, S. XXI, 1969.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

realmente al indio, porque, «si el principio del indigenismo es el mestizo, el indio sigue siendo ser-para-el-otro y no para sí mismo»[22]. De ahí que el indigenismo mexicanista es indigenista y americano, pero no indoamericanista, en la medida en que este último busca los fundamentos nacionales antes de la llegada de los españoles. El indigenismo mexicanista se apoya más que en las reinvidaciones étnicas, en las sociales, como se advierte en el muralismo de sus pintores.

En cambio, en Perú, «el indoamericanismo nace asociado a la nostalgia del Imperio Inca. Desde el principio se define, más que peruano, como andinismo o indoamericanismo. El andinismo, el indoamericanismo del APRA, el socialismo indigenista de Mariátegui e incluso las revueltas indígenas de los años veinte, tienen en común lo que podríamos llamar utopía andina»[23]. Tendremos ocasión de verlo cuando nos refiramos al núcleo de pensadores peruanos.

3. TRES NUCLEOS PRINCIPALES DE PENSAMIENTO Y SUS INFLUENCIAS

Alrededor de la segunda década del siglo, se van ya a perfilar tres núcleos de pensamiento bastante bien definidos: el peruano, el argentino y el mexicano. Y junto a ellos, otra serie de pensadores más dispersos. Vamos, pues, a referirnos a estos tres núcleos, y a continuación, en apartados posteriores, haremos referencia a otros pensadores significativos, pero no situados en ninguno de estos tres núcleos. Comenzaremos por el núcleo mexicano, por ser el más significativo, y seguiremos por el argentino y peruano, para terminar haciendo referencia a los restantes pensadores.

3.1. **El núcleo mexicano**

3.1.1. *México en la época de la Revolución de 1910*

Tendríamos que detenernos a dibujar la situación política y cultural de México en la época de la segunda década del s. XX, y repetir y

[22] ROJAS MIX, M., *o.c.*, p. 279. Cfr. VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Colegio de México, 1950, y «Raíz del indigenismo en México», *Cuadernos Americanos*, México, 1952, v. XI, t. Y, enero-febrero.

[23] ROJAS MIX, M., *o.c.*, p. 280.

ampliar la descripción que ya hemos apuntado respecto a la Revolución de 1910[24], a la búsqueda de la identidad mexicana, de la *mexicanidad*[25], el auge del *indigenismo* como ingrediente de una sociedad basada en el mestizaje[26], y la influencia de Ortega en este grupo generacional de 1915[27]. Pero rebasaríamos el espacio que nos hemos propuesto, aparte de que en varios aspectos sería repetirnos. Por eso, vamos a limitarnos aquí a pergeñar a grandes rasgos las circunstancias políticas y culturales de México en los años de su Revolución.

Al final de la primera década del s. XX el régimen de Porfirio Díaz daba síntomas de agotamiento. Eran síntomas políticos e ideológicos. El descontento social iba en aumento, ante la progresiva desigualdad social y ante el hecho de una oligarquía que vivía de espaldas a la realidad popular. En el ámbito ideológico ya hemos hecho referencia a los primeros intentos de algunos intelectuales de superar el positivismo. En 1910, Francisco Moreno se sublevó contra Porfirio Díaz dando comienzo a la Revolución. Parecía que todo se encarrilaba con la elección en 1911 de Madero como nuevo presidente, pero sus gestiones políticas no contentaron a casi nadie. De ahí que los campesinos del Sur se levantaran contra Madero, bajo las órdenes de Emiliano Zapata. La derecha, por su parte, también se levanta, dando muerte a Madero y poniendo en su lugar al general Victoriano Huerta. Estamos en febrero de 1913, y es el momento en que la Revolución comienza su etapa más sangrienta y problemática. México se sumerge en un caos sin gobierno, dividido en diversas facciones que luchan entre sí, aislado también como país, en la medida en que el resto del mundo se halla, a partir de 1914, en la Primera Guerra Mundial. Pero este aislamiento, como indica uno de los intelectuales de ese tiempo, M. Gómez Morín, «favoreció la manifestación de un sentido de autonomía. Poco podíamos recibir del extranjero (…). Tuvimos que buscar en nosotros mismos un medio de satisfacer nuestras necesidades de cuerpo y alma. Empezaron a inventarse elementos sustitutos de los antiguos productos importados. Y con optimista estupor nos dimos cuenta de insospechadas verdades. Existía México.

---

[24] Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., «La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano», *o.c.*, pp. 128-132: «México en la década de la Revolución».

[25] Cfr. Ibídem, pp. 132-135: «Toma de conciencia y recuperación de la circunstancia mexicana».

[26] Cfr. ROJAS MIX, M., «Indoamérica», en *Los cien nombres de América*, *o.c.*, pp. 253-290, en especial, «El indigenismo de la revolución mexicana», pp. 274-280.

[27] Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, pp. 135-143, «Ortega y Gasset y la circunstancia mexicana»; Id., *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*, Madrid, Edic. EGE, 1995, pp. 87-89.

México como país con capacidades, con aspiraciones, con vida, con problemas propios»[28].

Esta toma de conciencia de la especificidad de lo mexicano fue tomando cuerpo no sólo en los intelectuales, sino también en los propios líderes revolucionarios, quienes fueron poco a poco tomando conciencia del proceso revolucionario que habían comenzado simplemente como un rechazo al porfirismo. A partir de ahora, la revolución irá orientando sus propósitos hacia una serie de objetivos sociales que anteriormente había dejado de lado, como el problema agrario, el problema obrero, el problema indígena y la nacionalización de las riquezas nacionales, desde las materiales como el petróleo, hasta las culturales, como la canción, las ruinas arqueológicas y todo lo que formaba parte del patrimonio cultural mexicano[29].

En 1917 se acepta la nueva Constitución, en el Congreso de Querétaro, con lo que entra la Revolución en su última etapa, llena de violencia pero también orientada hacia sus objetivos conscientes. Los grandes caudillos revolucionarios empiezan a desaparecer: Zapata será asesinado en 1919, y también lo será Venustiano Carranza al año siguiente; Francisco Villa, a la muerte de Carranza, se retiró a su rancho de Durango, donde será asesinado en 1923. Con estos acontecimientos, se puede considerar que la revolución armada ha concluido. Y con el nombramiento de Alvaro Obregón como presidente de la República en 1920, se inicia una fase de tranquilidad y reflexión, pudiéndose ya ir poniendo en práctica la Constitución. Era una etapa de reflexión sobre el significado de una Revolución, que había iniciado su andadura a la contra del régimen anterior, pero que necesitaba descubrir los objetivos positivos hacia los cuales tenía que encaminar ahora sus pasos. La Revolución, como indica Gómez-Martínez, «no había sido sólo una reacción contra el antiguo régimen, ya que traía consigo igualmente una nueva concepción del mundo, que suponía además una mudanza radical de la anterior actitud vital y que comenzaba a reflejarse con vigor en todos los aspectos de la vida cultural mexicana. La liberación social venía acompañada de un descubrimiento de lo mexicano y de una repulsa de aquello que no respondía a la propia circunstancia. De nacionalismo político se había pasado a un decidido nacionalismo cultural»[30].

---

[28] GÓMEZ MORÍN, Manuel, *1915*, México, Editorial Cultura, 1927, pp. 7-8.

[29] Cfr. Ibídem, p. 10; GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., «Ortega y Gasset y la circunstancia mexicana», *o.c.*, pp. 131-132.

[30] *O.c.,* p. 132.

Ya hemos indicado que el grupo intelectual que había ayudado a la toma de conciencia de la mexicanidad, fundó en 1909 el Ateneo de la Juventud, agrupando a una serie de jóvenes intelectuales, entre los que se encontraban Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Jesús T. Acevedo, Enrique González Martínez y Martín Luis Guzmán. Era un grupo reunido con el común propósito de oponerse al positivismo así como de abrirse a nuevas fuentes de influencia exterior. Pero, a pesar de sus intentos de abrir nuevos caminos culturales para México, no pasaron de resultar sus propuestas de igualmente artificiales para el logro de la identidad del país. Como señala Manuel Gómez Morín, quien llegaría a denominar a este grupo como la *generación de 1915*, «quizá estaban —con excepción de Vasconcelos— alejados de la vida mexicana. Demasiado intelectualizados, demasiado europeizados…El grupo se deshizo pronto»[31]. Lo único que al parecer les unía era el interés intelectual y la oposición al régimen porfirista. De ahí que al fraccionarse los esfuerzos revolucionarios, el grupo se dispersará y sólo se redujo para los que quedaron en él en un grupo de influencia política.

A pesar de todo ello, este grupo de 1915 contribuyó como nadie al empeño de ir reorientando los afanes intelectuales y sociales hacia la propia identidad mexicana, dejando de mirar tanto al exterior para ir descubriendo que México era una realidad con problemas y aspiraciones propios. Todos estos intelectuales irán tomando conciencia en sus escritos, por un lado, de la ignorancia colectiva acerca de la realidad mexicana[32], y, por otro, de la identidad específica de lo mexicano frente a cualquier otro país. La conclusión que extraen, por tanto, es que hay que volcarse más hacia lo propio, sin estar permanente copiando lo extraño. «Por baja que nos parezca su calidad, afirma Martín Luis Guzmán, el material patrio es el que debemos trabajar, poniendo en él nuestras manos y aplicándole las reglas que le cuadren»[33].

Y en ese empeño por descubrir lo propio, mérito sin duda de esta generación, se van a ir consiguiendo frutos importantes en el ámbito de todas las áreas de la cultura, desde la música, arquitectura (reivindicación

---

[31] GÓMEZ MORÍN, M., *1915*, *o.c.*, pp. 5-6. Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, p. 129.

[32] «Casi nada sabemos de la historia de México, afirma Martín Luis Guzmán, porque, como no está escrita, para medio entenderla hay que fatigarse entre muchos papeles; pero algún manual hemos leído de la historia de Francia, de la historia de Inglaterra o de la historia de los Estados Unidos, y eso nos basta»: «La querella de México», en *Obras Completas*, México, Compañía General de Ediciones, 1961, vol. I, p. 8. Cita tomada de GÓMEZ-MARTÍNEZ, *o.c.*, p. 131.

[33] *O.c.*, p. 11.

de los modelos coloniales, sin dejar de lado técnicas modernas), teatro, pintura (es el momento en que empieza a producirse la pintura muralista, con sus figuras de primera línea: Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Siqueiros, como principales figuras), y sobre todo el indigenismo[34]. Es el momento en que se pasa de una tendencia general de imitar todo lo europeo a intentar la originalidad absoluta, con todas las limitaciones que toda tendencia extrema lleva consigo[35]. «Tal fiebre indigenista, comenta J. L. Gómez-Martínez, representaba, sin embargo, únicamente la euforia de un triunfo todavía reciente y la necesidad de combatir la herencia de siglos de colonialismo cultural. Para finales de la década de los años veinte se hace patente lo fecundo de la nueva actitud, que se presenta como el camino a seguir para poder elevar lo nacional al rango de lo universal»[36].

3.1.2. *Los autores más importantes: A. Caso, J. Vasconcelos y A. Reyes*

Vamos a centrarnos en estos tres autores, que serán, entre otros, los continuadores de la línea abierta por su maestro Justo Sierra, en su empeño por desenmascarar las insuficiencias filosóficas del positivismo, así como su función ideológica a favor de la oligarquía mexicana, al igual que la del resto de los países hispanoamericanos[37]. Pero también, como acabamos de indicar, serán ellos también los que comienzan el camino de la reivindicación de los elementos culturales que configuran lo específicamente mexicano. Indicaremos los elementos más significativos de la vida y obra de estos tres pensadores.

a) Antonio Caso (1883-1946)

Nació en México, D.F., el 19 de diciembre de 1883, en el seno de una familia burguesa. Sus madre era una mujer de profunda religiosidad católica, mientras que su padre era un liberal, positivista, creyente en un cierto deísmo filosófico. Aunque sus preferencias académicas se

---

[34] Son significativas estas palabras de Adolfo Salazar: «Hay muchos que con la cara negra y los rasgos aztecas, se ponen cuello planchado y fabrican música europea. ¡Qué error profundo! ¡Como si no fuera mucho más interesante ser negro o ser azteca!»: «Indigenismo y europeización», *El Maestro* 1 (1921), 354. Cfr. Gómez-Martínez, J. L., *o.c.*, p. 133.

[35] Para más concreciones sobre las innovaciones mexicanas en estos diversos campos culturales, cfr. Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, pp. 132-135.

[36] *O.c.*, p. 133.

[37] Cfr. Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (3.ª ed.), cuarta parte.

orientaban hacia las humanidades, estudió ingeniería civil por presión paterna. Pero no dejó de cultivar por su cuenta sus aficiones humanísticas, llegando a poseer una amplia erudición conseguida de forma autodidacta. Esta amplia formación le permitió desempeñar un papel central en la restauración de la filosofía en México. En 1905 se le encargó de saludar y felicitar a Justo Sierra como Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes.

Junto con Vasconcelos y otros jóvenes intelectuales, fundó en 1908 el *Ateneo de la Juventud*, con objeto de revitalizar el conocimiento de la filosofía, leyendo en común los filósofos europeos más importantes del momento. De este grupo de jóvenes filósofos nace la idea de reintegrar la filosofía a los estudios de enseñanzas medias y universitarias, en contra de los planteamientos positivistas, menospreciadores de la filosofía en beneficio de los saberes científicos. A. Caso consiguió convencer a J. Sierra de esta necesidad, y así se funda la Facultad de Filosofía dentro de la Universidad Nacional de México. Más adelante, A. Caso llegó a ser Rector de la UNAM, trabajando también por hacer presente y extender el pensamiento filosófico a través de sus artículos periodísticos.

Su producción escrita abarca una lista demasiado abundante como para que podamos presentarla completa. Nos limitaremos a indicar los títulos más importantes. A. Caso no sólo escribió textos de contenido directamente filosófico, sino también de tema sociológico y político. De contenido filosófico y político son dos de sus libros más importantes, *La persona humana y el Estado totalitario* y *El peligro del hombre*[38], en realidad una obra conjunta distribuida en dos partes por intereses editoriales. Tras estudiar en el primer libro la relación entre la persona y el Estado, en el segundo se centra en mostrar las negativas consecuencias que le pueden acontecer al ser humano ante lo que el autor considera pavorosas aberraciones totalitarias por parte del Estado, sea de tipo racista o de orientación clasista. Como alternativa a estos peligros del hombre, A. Caso construye una defensa de la libertad, basada en la filosofía de los valores y en el personalismo.

Otras obras importantes son *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, *Meyerson y la física moderna*[39], y *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*[40]. Este último texto constituye un

---

[38] México, Ed. Stylo, 1942. Cfr. un estudio crítico de estos dos textos, en GAOS, José, *Pensamiento en Lengua española*, México, Stylo, 1945, pp. 145-152.

[39] México, La Casa de España en México, 1939. Cfr. José GAOS, *o.c.* en la nota anterior, pp. 152-154.

[40] México, Centro de Estudios Filosóficos de la Fac. de Filosofía y Letras, 1941. Cfr, José GAOS, *o.c.*, 154-160.

conjunto de seis conferencias, resultado de su curso de invierno en la Universidad de México, dedicado a la exposición de las ideas centrales del positivismo y de su continuación por parte del neopositivismo del Círculo de Viena, así como a la presentación de sus insuficiencias desde la óptica de la fenomenología de Husserl y de la filosofía intuicionista de Bergson. La idea central que quiere exponer A. Caso en este libro es, como señala José Gaos, que «contra todos los *positivismos* que seleccionan arbitrariamente la experiencia», el autor propone «la fenomenología como "positivismo de las esencias" y en definitiva positivismo cabal, único verdadero positivismo»[41]. La fenomenología con la que se queda A. Caso es la que presentó Husserl en la primera parte de su trayectoria filosófica, esto es, la que se refiere a la fenomenología eidética, que busca encontrar las ideas puras de las cosas a través del método de la «reducción trascendental». Pero no le sigue en el itinerario por el que Husserl continúa, la fenomenología de la conciencia pura, encaminado a la búsqueda del «yo trascendental».

A. Caso es un ejemplo del modo como las filosofías del momento influyen en los pensadores hispanoamericanos. Como señala Gaos, en sus comentarios a sus textos más importantes, «el Maestro Caso es uno de los arquetipos de este original filosofar actual en los países de lengua española. Partió del positivismo para superarlo. Ha vivido y filosofado las etapas esenciales de la filosofía contemporánea: el bergsonismo, la fenomenología, ahora el personalismo, que tiene con el existencialismo las relaciones que he procurado sugerir»[42].

b) José Vasconcelos (1882-1959)

Vasconcelos es el pensador más polifacético y representativo de esta generación. Había nacido en Oaxaca, el 27 de febrero de 1882[43]. Debido a la profesión de su padre, agente de aduanas, la familia tuvo que cambiar varias veces de residencia, permitiéndole al joven José realizar sus estudios de primaria en Eagle Pass (Texas), con compañeros mexicanos y estadounidenses. Aunque se le ofreció una beca para estudiar la secundaria en Austin, la familia prefirió enviarlo a México, D.F., donde también realizó los estudios universitarios.

---

41 Gaos, J., *o.c.*, p. 156.

42 Gaos, J., *o.c.*, p. 166.

43 Cfr. Skirius, John, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*, México, S. XXI, 1978; Sarabia Viejo, M.ª Justina, «Introducción biográfica», en Id (ed.), *José Vasconcelos*, Madrid, Edic. de Cultura Hispánica, 1989, pp. 17-26.

Comenzó en la Escuela Nacional Preparatoria (de orientación positivista, y con un rigor casi militar) para pasar después a la Escuela de Jurisprudencia. Su auténtica vocación era la filosofía, pero como no existía esa carrera todavía en la universidad mexicana, se orientó hacia la carrera de Derecho. «Su estancia en la Escuela Nacional, señala, M.ª J. Sarabia, le hizo decididamente enemigo del porfirismo, más que por la injusticia social o por la política de apoyo a los extranjeros, por la opresión a los individuos concretos en general, y más todavía, a los individuos de dotes especiales. Esta actitud es la misma que llevará después a Vasconcelos a ponerse también en contra de los regímenes posrevolucionarios que no permitan la libertad de los individuos civiles»[44].

En 1905 concluye sus estudios con la tesis *Teoría Dinámica del Derecho*, donde expresaba sus ideas contrarias al positivismo y su defensa del individualismo. Ya en este texto se encuentra un inicio de sus teorías posteriores sobre la tensión entre las razas metropolitanas y las razas coloniales. En un primer momento, se inclinaba por las primeras, pero posteriormente cambió totalmente de opinión, afirmando que «los pueblos europeos son los bárbaros» y «los pueblos nuevos son los civilizados», desde su acercamiento a la tesis de la decadencia de Occidente, presentada entre otros por Spengler. De ahí que propugne más adelante la necesidad de un mestizaje de razas y culturas, para configurar lo que denominó la «raza cósmica».

En su etapa universitaria conoció a una serie de jóvenes estudiantes, como Antonio Caso, Alfonso Reyes, Isidro Favela, Alessio Robles y los hermanos portorriqueños Pedro y Max Henríquez Ureña, todos ellos contrarios al positivismo y al régimen porfirista, con los que fundó el *Ateneo de la Juventud*, en 1908. En 1912, una vez caído el régimen de Porfirio, se transformó en *Ateneo de México*, con la idea de educar al país y reorientarlo hacia una sociedad liberal-democrática, mediante misiones educativas, como la Universidad Popular Mexicana, que vino a ser un anticipo de la Secretaría de Educación Popular que estaría impulsada más adelante por el propio Vasconcelos.

Como puede advertirse, ya desde muy joven Vasconcelos orientó su vida de forma muy polifacética, pues a su trabajo profesional como abogado se unió su trayectoria como intelectual y como político. «Nos encontramos, señala Antonio Lago Carballo, ante una sugestiva personalidad dotada de muy diversos talentos: escritor de prodigiosa prosa (su *Ulises criollo* justifica con creces la afirmación), pensador original,

---

[44] *O.c.*, p. 20.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

historiador, político, renovador de la Universidad Nacional y fundador, en 1921, de la Secretaría de Educación Popular[45], que desempeñó "no como se maneja un Ministerio, sino como se encabeza una cruzada", en feliz frase de Octavio Paz, quien también ha escrito que "filósofo y hombre de acción, Vasconcelos poseía esa unidad de acción que imprime coherencia a los proyectos dispersos, y que si a veces olvida los detalles, también impide perderse en ellos"»[46].

En el ámbito político, defendió la candidatura de Francisco I. Madero, a quien conoció en 1909, considerándolo el candidato más adecuado para liderar la lucha contra Porfirio, y a tal fin formó parte del *Centro Antirreeleccionista de México*, como secretario, encaminado a evitar la perpetuación de Porfirio Díaz en el poder. Esta toma de partido le supuso el primer exilio del país, teniendo que residir durante algunos meses en Nueva York, donde estuvo trabajando como traductor.

Cuando en 1911 consigue Madero la presidencia de México, Vasconcelos regresa a su país y contribuirá de forma directa y eficaz al cambio de régimen. Pero la revolución de 1910 estaba muy lejos de traer una tranquilidad política a México. Tras el asesinato de Madero, Vasconcelos apoyó el bando de Venustiano Carranza, aunque más tarde se distanciaría de sus posiciones. En 1914 aceptó el cargo de Ministro de Instrucción Pública en el gobierno de Gutiérrez, cargo en el que estuvo poco tiempo, dada la brevedad de la estancia de Gutiérrez al frente del gobierno, siendo sustituido por Carranza.

Tras un acercamiento a las posturas de Carranza, Vasconcelos es encargado de la dirección de la Escuela Nacional Preparatoria de México. Pero también esta tarea le duró poco, pues sus críticas a la política carrancista le valieron un nuevo exilio a Nueva York. En estos años de estancia en los Estados Unidos es cuando publica su libro *Pitágoras. Una teoría del ritmo*[47]. Es también en este año, 1916, cuando realiza un viaje cultural a Sudamérica, pronunciando un conferencia en Lima, Universidad de San Marcos, sobre «El movimiento intelectual contemporáneo en México». En su exposición, criticó al positivismo y consideró en movimiento del Ateneo como la punta de lanza de una cruzada

[45] Cfr. BERNAL, María del Carmen, «José Vasconcelos: Promotor de la educación nacional en México», en NAVAL DURÁN, C./URPÉ GUERCIA, C. (eds.), *Una voz diferente en la educación moral*, Pamplona, EUNSA, 2001, pp. 217-225.

[46] LAGO CARBALLO, A., «Prólogo» a SARABIA VIEJO, M.ª J. (ed.), *José Vasconcelos*, *o.c.*, 13-16; 13.

[47] La Habana, 1916. Como se hizo una pequeña tirada, volvió a publicarse en México, Ed. Cultura, 1921.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

intelectual en la que estaban presentes los intelectuales mexicanos más significativos del momento[48].

Vuelto de nuevo a los Estados Unidos, va dando a luz, en los años sucesivos, una trilogía de obras de gran importancia en el conjunto de su producción: *Prometeo vencedor*[49], *El Monismo estético*[50], y *Estudios Indostánicos*[51]. En estas obras expone su tesis de que la verdadera civilización debe ser hija de las grandes épocas culturales, como la Grecia de Pitágoras o la India de los Upanishades, en su estado puro. Los nuevos pueblos tendrían también sus prometeos, pitágoras y budas, que se dedicarían a redimir el mundo corrompido y a configurar una nueva raza. En esta época, hasta 1920, residió en San Diego y Los Angeles, ejerciendo de abogado, al tiempo que seguía escribiendo sus diversos escritos.

En 1920, es llamado por el nuevo presidente mexicano, Adolfo de la Huerta, para ejercer el cargo de rector de la Universidad Nacional de México, desde donde ejerció una interesante actividad en pro de la educación de la juventud y contra el analfabetismo. Propició también la creación de la Secretaría de Educación Pública, cargo que fue ocupado por el propio Vascancelos. Desde esa Secretaría organizó grupos ambulantes de «misioneros culturales» que recorrían todo el país para alfabetizar y educar al conjunto de la población campesina y rural[52]. Labor de Vasconcelos fue también el fuerte impulso dado al arte, pintándose en esos años los principales edificios de la Secretaría de Educación por artistas de la categoría de Orozco, Siqueiros, Rivera, Alva de la Canal y otros muralistas, que representaron una generación inigualable en el arte mural mexicano y mundial[53]. Igualmente encargó al compositor Carlos Chávez la creación de la «Sinfonía india».

---

[48] Cfr. FELL, Claude, «Vasconcelos y Mariátegui: convergencias y divergencias. 1924-1930», en FORGUES, Roland (comp.), *Mariátegui, una verdad actual siempre renovada*, Lima, Amauta, 1994, pp. 53-70.

[49] Madrid, Edit. América, 1916.

[50] México, Edit. Cultura, 1918.

[51] México, Edic. México Moderno, 1920.

[52] «En la labor que llevó a cabo, dice A. Lago Carballo, en la Secretaría de Educación Pública (desde 1921 a 1924) figuran los grandes objetivos de la educación en México: luchar contra el analfabetismo, extensión de la escuela rural, difusión de bibliotecas públicas, ediciones populares de los grandes clásicos de todos los tiempos. Y todo ello planteado desde una concepción misional del papel de los docentes, a quienes exhortaba: "Hacer de la educación una cruzada y un misticismo; sin fe en lo trascendental no se realiza obra alguna que merezca el recuerdo. El magisterio debe mirarse como una vocación religiosa"», *o.c.*, p. 14.

[53] Cfr. SARABIA, M.ª J., *o.c.*, 23.

Pero su prestigio como político dedicado a su misión de educador, también comenzó a recibir críticas desde diferentes lugares y personas, entre ellos, de parte de diversos intelectuales que habían sido hasta ese momento sus amigos y colaboradores, como P. Henríquez Ureña, A. Caso, L. Toledano, el pintor D. Rivera, y otros. Todo esto, y la evolución negativa de la política del presidente Obregón, le llevó a renunciar a la Secretaría de Educación Pública, en 1924.

No será, con todo, su retirada definitiva de la política, porque años después Vasconcelos presentó su candidatura al gobierno de Estado de Oaxaca, con un programa político que coincidía en lo fundamental con la línea defendida en la época del gobierno de Madero: gobierno civil, legalidad democrática, reformas sociales y económicas moderadas, y nacionalismo antinorteamericano. Pero el fracaso cosechado en este empeño le devolvió de nuevo a su tarea de escritor, iniciando también, en 1924, sus colaboraciones en el periódico *El Nacional* de Buenos Aires.

Sintiéndose sin un entorno de amigos y colaboradores, tanto en el ámbito político como en el intelectual, se exiló voluntariamente durante unos años (hasta 1929), dedicándose a visitar diversos países de Europa. Desde allí envía artículos a diferentes periódicos mexicanos o españoles, atacando duramente la política de Obregón y de Calles, acusándoles de hacer una política más negativa todavía que la de Porfirio Díaz. Así mismo, recorre varios países americanos, pronunciando conferencias en universidades de Puerto Rico, Santo Domingo, Nueva York, y trabajando como profesor de sociología en diversas universidades estadounidenses. Fruto de las reflexiones de estos años son varias de sus obras más importantes y significativas: *La raza cósmica*[54], *Indología*[55], y *Tratado de Metafísica*[56].

En *La raza cósmica*, Vasconcelos trata de responder a interrogantes como qué lugar ocupa Iberoamérica en el conjunto de la cultura mundial, y qué aportaba el mestizaje iberoamericano a la historia universal, en un tiempo en el que en Europa se daba el auge del nazismo y su racismo beligerante, desde una concepción idólatra de la raza aria. Vistos estos peligros, Vasconcelos se cuestiona qué posibilidades habría de apuntar hacia una cultura del espíritu que purificara a la humanidad de sus tendencias racistas y particularistas. Su tesis se orientaba hacia un final

---

[54] «La raza cósmica (misión de la raza iberoamericana), notas de viaje a la América del Sur», París-Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1925.

[55] «Indología; una interpretación de la cultura iberoamericana», Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1926, y París, 1927.

[56] México, Edit. México Joven, 1929.

de las razas, a través de la imposición de un mestizaje universal que llevara a la unificación de la humanidad. Y en esa magna tarea, Vasconcelos consideraba que América era el continente capaz de realizar esa síntesis, de lograr la «raza cósmica», basada en una igualdad esencial de todos los seres humanos, pero sin implicar tal igualdad la uniformidad que superara las diferencias, puesto que proponía conjugar la unidad mestiza con la diversidad de razas, nacionalidades, colores, culturas, etc.

Indología representaba una ampliación y continuación de *La raza cósmica*, en la medida en que se demoraba en concretar los pasos que la humanidad habría dado ya y tendría que dar en el futuro para conseguir ese mestizaje de la «raza cósmica». Vasconcelos presenta en este libro cinco estadios de progreso humano, desde el estado pretoriano (barbarie), democrático (Grecia y Europa del s. XIX), económico (imperialismo), técnico (sociedad organizada y dirigida por humanistas), y, al final, el estado filosófico o estético, del que salía la raza cósmica[57].

Una de las facetas que hay que destacar en los escritos de Vasconcelos es su vocación de hispanoamericano. Al ser nombrado como rector de la Universidad Nacional, tomó como lema de su escudo *Por mi raza hablará el espíritu*, escrito sobre un mapa de Iberoamérica. La justificación que el propio Vasconcelos dio para ello es que «Se significa en este lema la convicción de que la raza nuestra (la "raza cósmica") elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima». Como señala A. Lago Carballo, «esta vocación latinoamericana se manifestó en su afán por viajar por distintos países latinoamericanos, donde se relacionó con intelectuales, políticos y estudiantes, como en la hospitalidad y colaboración ofrecida a la chilena Gabriela Mistral o al peruano Haya de la Torre), pero sobre todo en sus libros, especialmente en *La raza cósmica*, *Indología* y *Bolivarismo y monroísmo*»[58].

Además de esos libros, hay que señalar *México y España*[59], *Carta a la intelectualidad mexicana*[60], *Ulises criollo. La vida del autor escrita*

---

[57] Para un comentario general de la obra filosófica de Vasconcelos, cfr. GAOS, José, *Pensamiento de lengua española*, *o.c.*, pp. 120-143. Se trata de un comentario a José Vasconcelos, *Páginas escogidas*, Selección y Prólogo de Antonio Castro Leal, México, Edic. Botas, 1940.

[58] *O.c.*, p. 14.

[59] «México y España, opiniones de José Vasconcelos y Miguel Alessio Robles: sobre el libelo de un sujeto de Tlalixcoyan pidiendo saqueo y expulsión de los españoles», México, Manuel León Sánchez, 1929.

[60] México, 1934.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

por el mismo[61], *La Tormenta. Segunda parte de Ulises criollo*[62], *Bolivarismo y monroísmo. Temas iberoamericanos*[63], *La cultura en Hispanoamérica*[64], y otras muchas más obras[65].

A pesar de su fuerte iberoamericanismo, Vasconcelos siempre mantuvo una profunda lealtad hacia España y su legado en Hispanoamérica, aunque eso no le impedía criticar lo que consideraba aspectos negativos de la actuación española durante la ocupación y conquista de América. Baste leer libros como *México y España*, ya citado, y también otras obras de sus primeros años. Para Vasconcelos, «la tradición universal de España en América consiste sobre todo en concebir el continente como una unidad superior»[66]. Esa idea de la unidad de toda Iberoamérica es lo que a Vasconcelos le atraía, porque veía que era la única forma de oponerse al peligro de la excesiva influencia y presencia de los Estados Unidos, especialmente desde su guerra con España, en 1898. Esta doctrina la reflejó sobre todo, aunque no sólo, en su *Bolivarismo y Monroísmo. Temas iberoamericanos*, ya citado, en el que contraponía el ideal del *bolivarismo* («ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española»), frente al *monroísmo* («ideal anglosajón de incorporar las veinte naciones hispánicas al imperio nórdico mediante la política del panamericanismo»).

Este ideal de la unidad de Iberoamérica o Latinoamérica[67] constituye uno de los rasgos distintivos de las dos primeras generaciones del siglo XX, en clara oposición a las generaciones del s. XIX, más proclives a imitar a la cultura francesa y anglosajona, y a considerar al «gigante del Norte» como modelo a seguir, defendiéndose en cambio en el s. XX la idea formar una federación hispanoamericana como los «Estados Unidos del Sur». Para la generación de Vasconcelos, e incluso para la de J.E. Rodó, como ya lo vimos en el capítulo anterior, tras haber pasado ambas por la experiencia de la guerra de 1898, el «gigante del Norte» ya no era un modelo sino un enemigo. Para Vasconcelos, el futuro de Hispanoamérica no está en imitar a nadie, sino en volverse hacia la

---

[61] México, Edic. Botas, 1935.

[62] México, Edic. Botas, 1935.

[63] Santiago de Chile, Edit. Ercilla, 1937.

[64] Argentina, La Plata, 1937.

[65] Cfr. una bibliografía completa, activa y pasiva, de José Vasconcelos, en SARABIA VIEJO, M.ªJ. (ed.), *José Vasconcelos*, *o.c.*, pp. 115-123.

[66] Cita tomada de LARGO CARBALLO, A., *o.c.*, p. 14.

[67] Cfr. la historia de los diversos nombres de América, en ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, *o.c.*, y CASTRO, Belén, «Introducción», a RODÓ, J. E., *Ariel, o.c.*

búsqueda de la propia autonomía y originalidad de lo hispanoamericano[68]. Por eso que ya en 1923, en su «Carta a la juventud de Colombia», dirigida a Germán Arciniegas, decía: «Nosotros queremos la unión de los pueblos ibéricos sin excluir a España y comprendiendo expresamente al Brasil, y tenemos que excluir a los Estados Unidos, no por odio, sino porque ellos representan otra expresión de la historia humana»[69].

Todavía en 1929 volvió a la arena política, esta vez para presentarse a las elecciones para presidente de la República, por el Partido Antirreeleccionista. Desde el partido oficial, el Partido Nacional Republicano, se le tildó a Vasconcelos de reaccionario y candidato de la burguesía. En cambio, según M.ª J. Sarabia, «las clases medias y la prensa extranjera veía en él un civil idealista, liberal y filósofo que trataba de combatir el pasado militar. El realidad seguía siendo el individualista civil que no quiso aceptar el apoyo de los generales obregonistas enemigos de Calles»[70].

Pero todo terminó en un triste fracaso, y Vasconcelos, ante la poca claridad y limpieza de esos comicios, vuelve a exiliarse a los Estados Unidos, dedicándose en Arizona a continuar con su vocación de escritor, siguiendo de lejos los avatares de la política mexicana. Tardará nueve años en regresar a México, aprovechándolos para viajar por diversos países de Hispanoamérica y Europa. Es la época en que reside durante dos años en España, primero en Madrid y después en Somió, cerca de Gijón. En Madrid publicó dos obras importantes, *Etica*[71] y *Pesimismo alegre*[72].

En su vuelta a Hispanoamérica, se dirige a Buenos Aires, donde prosigue con su actividad intelectual dando conferencias y escribiendo artículos y diversos libros: *La cultura en Hispanoamérica*[73], *De Robinsón a Odiseo. Pedagogía estructurativa*[74], *Bolivarismo y monroísmo*, ya citado antes, y prepara *Ulises criollo*[75], primer volumen de sus memorias. La política mexicana vuelve de nuevo a agitarse, y Vasconcelos se acerca a los Estados Unidos, donde sigue con su importante ritmo de

---

[68] Cfr. Vasconcelos, J., *Indología*, Barcelona, 1926. Llega a decir: «La generación a que yo pertenezco ha visto renacer el anhelo iberoamericano».

[69] Cita tomada de Lago Carballo, A., *o.c.*, p. 15.

[70] *O.c.*, p. 24.

[71] Madrid, Aguilar, 1932.

[72] Madrid, Aguilar, 1931.

[73] La Plata, Universidad Nacional, 1937.

[74] La Plata, 1934; Madrid, Bolaños y Aguilar, 1935.

[75] México, Edic. Botas, 1935.

publicaciones. En estos años da a la imprenta su *Ulises Criollo. La vida del autor escrita por sí mismo*, y *Estética*[76], considerada por el autor como la «obra de su vida».

Aunque sigue interesado por la política de su país e interviniendo indirectamente en ella, su labor fundamental se centra ahora en su producción intelectual. Así, sus escritos siguen produciéndose con ritmo imparable. De *estos años son libros como El desastre*[77]*, Historia del pensamiento filosófico*[78] y *Breve historia de México*[79].

1940 constituye un año clave en la vida de Vasconcelos, puesto que en él reingresa en la Iglesia Católica, es nombrado director de la Biblioteca Nacional, y sigue publicando varias de sus obras, como *Manual de filosofía*[80] y *Páginas escogidas*[81]. La lista de obras publicadas con posterioridad son muy numerosas, pero sólo destacaremos su *Filosofía estética, según el Método de la Coordinación*[82] y *Todología. Filosofía de la Coordinación*[83]. Cuando muere en 1959, estaba en posesión de varios doctorados «Honoris Causa» concedidos por diversas universidades Hispanoamericanas. Era además miembro de la Academia Mexicana y correspondiente de la Real Academia Española.

Como puede verse, la amplitud de su producción escrita hace difícil presentar en breves páginas una síntesis de sus principales ideas filosóficas. Es importante destacar lo que señala su biógrafo John Skirius: «Vasconcelos, después de todo, ha sido virtualmente el único hombre en América Latina que intentó crear un sistema filosófico completo». Habría que corregir la expresión señalando que fue el único hombre, *hasta entonces*, que intentó un sistema filosófico completo. En ese sentido, habría que resaltar en Vasconcelos dos bloques de aportaciones teóricas especialmente significativas: por un lado, sus teorías, en la primera época, sobre la *raza cósmica*, y, por otro, su sistema filosófico de la segunda. Este sistema lo fue presentando a través de obras tan significativas como *Tratado de Metafísica* (1929), *Etica* (1932), *Estética* (1935), *Lógica escogida* (1945)[84], *Filosofía estética, según el Método*

---

[76] México, Edic. Botas, 1935.

[77] México, Edic. Botas, 1938. Se trata del tercer vol. de su autobiografía, continuando *Ulises Criollo y La Tormenta. Segunda parte de Ulises criollo.*

[78] México, Edic. de la Universidad Nacional, 1937.

[79] México, Edic. Botas, 1937.

[80] México, Edic. Botas, 1940.

[81] México, Edic. Botas, 1940.

[82] Buenos Aires, Edit. Espasa-Calpe, 1952.

[83] México, Edit. Botas, 1952.

[84] México, El Colegio Nacional, 1945. En esta obra se da un acercamiento al tomismo.

de la Coordinación (1952) y *Todología. Filosofía de la Coordinación* (1952). En esta última obra es donde presenta una síntesis completa de su pensamiento, centrada en una visión humanista de la realidad, en la medida en que el ser humano es para Vasconcelos la expresión máxima del principio que rige la realidad inteligible. Todo lo heterogéneo se junta y sintetiza en él, a través de su capacidad de inteligirlo todo.

José Gaos, en su ya citado comentario a la edición de *Páginas escogidas* de Vasconcelos[85], realiza un comentario profundo y sincero del conjunto de la obra del filósofo mexicano, y estructura su aportación escrita en tres apartados: el filósofo, el defensor de la raza, y el escritor. Los tres apartados formarían un todo unitario y no un mero agregado de obras que se dan la espalda. En el tercer apartado sitúa sus diversos volúmenes autobiográficos, considerados no como un complemento a la obra más seria de un escritor narcisista, sino, en la línea del circunstancialismo orteguiano, «la preocupación del filósofo mexicano por su "circunstancia" americana»[86].

Se pregunta Gaos a qué se debe el enorme atractivo ejercito por el escritor Vasconcelos. Porque hay que admitir que su atractivo sobrepasa su aportación objetiva en el campo de la estricta filosofía. Gaos no cree que se deba al estilo literario de sus obras, sino a la forma en que acostumbra Vasconcelos a entregar su intimidad a la hora de escribir sus obras. Advierte Gaos que estamos en una época en que los lectores no se contentan con estudiar las obras de los diversos autores, sino que quieren conocer su interioridad y su vida privada. Y esto es lo que haría atractivo a nuestro filósofo, porque «en la filosofía, dice Gaos, como en todo, y no en la sola autobiografía, Vasconcelos entrega con desenfadada sinceridad su persona (porque el carácter culminante de su personalidad es su sincero desenfado)»[87].

Otro problema es la valoración del contenido de su sistema filosófico. En su teoría metafísica, Vasconcelos defiende la necesidad de fundar la filosofía sobre la ciencia. Pero lo curioso es que privilegia, de forma casi exclusiva, las ciencias naturales por encima de las ciencias humanas, como rasgo quizás sintomático de una cierta influencia en él del cientismo positivista que no habría conseguido superar del todo. Sobre estos parámetros se basa su teoría central sobre la *revulsiones* de la energía. Pero lo curioso es que el sistema filosófico vasconceliano

---

[85] Cfr. VASCONCELOS, José, *Páginas escogidas*. Selección y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Edic. Botas, 1940. El comentario de GAOS se halla en *Pensamiento en lengua española*, *o.c.*, pp. 121-143.

[86] GASO, José, *o.c.*, p. 128.

[87] Ibídem, p. 143.

es, como señala Gaos, una difícil mezcla de base metafísica apoyada en las ciencias físico-matemáticas (sobre las que tampoco tenía una especial formación) y un idealismo utópico expresado en sus teorías éticas y estéticas. De ahí que, mientras la filosofía de la naturaleza de la época considera irreductibles los diversos niveles de realidad (realidad física, vida, conciencia y espíritu subjetivo, ideas, valores…), y, por tanto, defiende una metafísica pluralista, Vasconcelos cae en una cierta contradicción, puesto que, como señala Gaos, «la teoría de las revulsiones de la energía viene a reconocer la misma irreductibilidad entre algunas de las regiones de la realidad nombradas (algunas no más, porque ideas y valores los reduce en definitiva Vasconcelos al espíritu subjetivo) con su concepto de las "revulsiones", declaradas además expresamente "inexplicables" en algún lugar (…), pero con su concepto de la "energía" es una metafísica monista»[88].

Además, una filosofía que tiene como horizonte utópico una sociedad justa, democrática y respetuosa de los individuos, sólo puede fundamentarse y apoyarse en unas ciencias humanas críticas, puesto que difícilmente se podrá esperar de las ciencias naturales, afirma Gaos, «la resolución de sus problemas "humanos" y la revelación de sus "humanos" misterios»[89]. De ahí que los constreñimientos, debidos a sus escoramientos cientifistas, que parece que la filosofía de Vasconcelos tiene que aceptar en su parte metafísica, se compensan con creces en el ámbito de la estética (de trasfondo musical) y en sus páginas literario-filosóficas. De ahí que piense Gaos que Vasconcelos, aunque no lo reconoce explícitamente, está sin embargo impregnado de filosofía fenomenológica y existencialista en muchos aspectos de su filosofía[90].

En esta mezcla contradictoria de naturalismo y tendencia hacia la fenomenología y el existencialismo, es donde ve sobre todo Gaos la profunda influencia que Bergson dejó en Vasconcelos[91]. Pero la diferencia está que en Bergson su pensamiento es un anticipo de fenomenología y existencialismo, mientras que la relación de Vasconcelos con esas escuelas filosóficas, sus contemporáneas, tiene los rasgos de regreso y de rechazo.

---

[88] *O.c.*, 133. Los entrecomillados son del autor.

[89] *O.c.*, 135. Los entrecomillados son del autor.

[90] Dice Gaos: »Vasconcelos, es, si no en acto, por lo menos potencia propincua de un fenomenólogo y un existencialista; si no sin saberlo, por lo menos sin quererlo o a pesar suyo, para decirlo con el recuerdo de una segunda criatura del mismo progenitor»: *o.c.*, p. 139.

[91] «A mí me parece, dice Gaos, que de todas las influencias que por Vasconcelos, como por todo pensador, hasta los más eminentes por su originalidad, la más ancha y profundamente penetrante y decisiva es la de Bergson», *o.c.*, p. 129.

A pesar de estas limitaciones de su filosofía, así como su concepción excesivamente utópica de su teoría sobre la *raza cósmica*, es importante destacar sus planteamientos sobre el *bolivarismo* y el *monroísmo* constituyen una llamada a la unidad de lo latinoamericano y a la defensa de la cultura en lengua española como un bien que hay que defender y resguardar, para que, desde su autonomía y soberanía, dialogue en un clima de igualdad, y sin prepotencia ni servilismo, con el resto de las culturas del planeta.

c) Alfonso Reyes (1889-1959)[92]

Aunque Alfonso Reyes no fue un filósofo en sentido estricto, consideramos su aportación ensayística de suficiente peso como para incluirlo en una historia del pensamiento latinoamericano. Se trata de un intelectual de honda influencia en el entorno mexicano de su época, tanto a través de sus escritos como también a través de su labor social y política.

Nació en Monterrey, México, en 1889. Su padre, el general Bernardo Reyes, era gobernador del estado de Nuevo León y miembro relevante del porfirismo. Inició los estudios secundarios en Nueva León y los terminó en México, en la Escuela Nacional Preparatoria. Ya en la Universidad, realizó la carrera de Derecho, realizando ya desde entonces una complementaria actividad literaria. Como dijimos en su momento, perteneció al grupo que organizó el Ateneo de la Juventud en 1909, luego Ateneo de México. En 1910, el ministro Justo Sierra fundó la Universidad Nacional, organizando dentro de ella la Escuela de Altos Estudios, de la que A. Reyes fue elegido secretario. Esta Escuela fue la antecesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En la Escuela de Altos Estudios, Alfonso Reyes participó como profesor dentro de la cátedra de Historia de la Lengua y la Literatura Española.

Su primer libro, *Cuestiones estéticas*, lo publicó en 1911. La carrera de abogado la terminó en 1913, e inmediatamente fue nombrado segundo secretario de la Legación de México en París, ciudad en la que simultaneó su labor diplomática con la de escritor en diversas revistas

[92] Cfr. Lago Carballo, Antonio, «Introducción» y «Semblanza biográfica», en Reyes, Alfonso, *Antología de textos*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1992, pp, 11-28. En pp. 150-151, presenta una bibliografía básica sobre el autor. Para una casi completa bibliografía activa y pasiva de Alfonso Reyes, cfr. Martínez, José Luis*, Alfonso Reyes, Antología general*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

francesas. Cuando en 1914 cesa en su cargo, y ante la inminencia del desencadenamiento de la primera guerra europea, llega a España, en cuya capital realizó una intensa labor literaria y periodística. La década de esta primera estancia en Madrid constituye uno de los períodos más importantes de su creación ensayística. Prueba de ello es que en «en 1917 publica en San José de Costa Rica en "El convivio" de Joaquín García Monge, una breve y magistral obra, *Visión de Anáhuac*, y el mismo año en Madrid *Cartones de Madrid*. Seguirían varios libros más: *El suicida* (1917), *El plano oblicuo* (1920), *Retratos reales e imaginarios* (1920), *Simpatías y diferencias* (1921-1922), *El cazador* (1921), *Huellas* (1922), *Calendario* (1924) y este último año también *Ifigenia cruel*»[93].

Junto a estas obras, hay que situar también su trabajo como investigador literario en el Centro de Estudios Históricos, con Ramón Menéndez Pidal, y sus colaboraciones en *la Revista de Filología Española* y en el *Boletín de la Real Academia*. Además, desde 1919 a 1922 fue director de la revista madrileña *Unión Hispanoamericana*, y colaborador de la importante revista *España*, fundada y dirigida por Ortega y Gasset, así como de *La Pluma* e *Indice*. Su prestigio en el ámbito cultural español, le valió que fuera nombrado primer secretario de la Legación de México en Madrid, entre los años 1920 y 1924. Prueba de su prestigio como intelectual y diplomático lo constituye la lista de personalidades asistentes al banquete de despedida de España, tenido el 12 de abril de 1924[94]. La prensa española lo despidió con artículos muy elogiosos, firmados por lo más granado de la intelectualidad española.

Regresaría poco tiempo después a Madrid con una misión especial del presidente mexicano, Obregón, para el rey Alfonso XIII, pero su estancia fue breve, enviado en seguida como Ministro de México a París, cargo en el que estará hasta 1927. Aunque en París su principal ocupación fue la diplomacia, no por eso descuidó el trabajo literario y la relación con todo tipo de escritores. En 1927 lo encontramos en la Embajada mexicana en Buenos Aires, cargo en el que estuvo hasta 1930. Pero volverá de nuevo a la capital argentina tras un periplo de seis años (1930-1936) de realizar idéntico desempeño en Río de Janeiro. Tras permanecer un año en Buenos Aires, regresa a México en 1937. En estos años de estancia en Buenos Aires y Río de Janeiro, así como en viajes esporádicos a Santiago de Chile y Montevideo, Alfonso Reyes realizó una intensa labor cultural, a través de sus conferencias, en defensa

---

[93] LAGO CARBALLO, A., *o.c.*, p. 24.
[94] Cfr. Ibídem, p. 25.

de la unidad de lo iberoamericano y de su identidad en medio del resto de las culturas del planeta. Es el momento en que escribe obras tan significativas como *Palabras a la nación argentina*, *Salutación al Brasil*, *Brasil en una castaña*, y *Monterrey*. Su interés por la cultura de las naciones en las que realizaba su trabajo diplomático, así como su gran capacidad de conversador y de hacer amigos, le permitió entrar en contacto con los intelectuales más importantes del ámbito iberoamericano, promoviendo diversas empresas culturales y nuevas colecciones literarias, como los Cuadernos del Plata, para promover la publicación de obras de jóvenes escritores.

El regreso definitivo a México se produce en 1939, coincidiendo con la llegada de los intelectuales españoles exiliados, tras la guerra civil española. No cabe duda de que Alfonso Reyes fue uno de los artífices de que el presidente Cárdenas promoviera la operación de acogida y buen acomodo en México de este importante contingente de intelectuales, que llevaría a cabo en el país azteca tan importante labor cultural, como lo veremos en su momento. De hecho, fue nombrado presidente de la Casa de España, más adelante denominada Colegio de México (1940), institución ideada como un centro de alta investigación y de acogida de los más importantes pensadores españoles. Algo más tarde, en 1945, Reyes participó también en la fundación del Colegio Nacional, otro centro con pretensiones de alta investigación intelectual, actividad en la que participaron los más importantes miembros de su generación.

Igualmente, Alfonso Reyes participó en la creación de la revista *Cuadernos Americanos*, en la que colaboraron con sus escritos lo más granado de la intelectualidad española exiliada, así como otros muchos mexicanos e hispanoamericanos. En estos años ejerce su labor profesoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en el Colegio Nacional, y publica una amplia serie de libros, como *La crítica en la Edad Ateniense* (1941), *La antigua retórica* (1942), *La experiencia literaria* (1942), *El deslinde* (1944), y *Tres puntos de exégesis literaria* (1945)[95].

También es en estos años cuando Alfonso Reyes se dedicó a escribir una serie de obras sobre tema americano, donde expresa sus ideas más brillantes sobre la identidad de lo hispanomericano y la necesidad de formar un ámbito común de cultivo de la cultura hispana. Son obras como *Ultima Tule* (1942), *Tentativas y orientaciones* (1944) y *Norte y Sur* (1945). Sus muchos años permanecidos en Madrid y en las más

---

[95] Cfr. Ibídem, p. 27.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

importantes capitales hispanoamericanas le hicieron tomar conciencia de la unidad cultural hispanoamericana, y trabajar por ello en conseguir un mayor conocimiento mutuo y un mejor entendimiento entre los hombres y los pueblos hispanoamericanos. Insistió continuamente en romper la incomunicación existente hasta ahora, de ahí que afirmara: «Todo el que, en América, fatiga una pluma, ha tenido alguna vez la ocasión de enfrentarse con este mal y lamentarlo. No nos conocemos. La antología de los errores que, en materia de información precisa, cometemos al hablar unos de otros, avergonzaría al Continente»[96].

Un escrito esencial sobre esta temática lo constituye su intervención en la VII Conferencia del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, celebrada en Buenos Aires en 1936. Se tituló «Notas sobre la inteligencia americana». Este primer contacto sirvió para que siguiera Reyes, junto con Pedro Henríquez Ureña y Francisco Romero, un seminario de reflexión entre el 23 de octubre y el 19 de noviembre de ese mismo año 1936. El contenido de esas conversaciones las publicó Reyes, en 1940, con el título de *La constelación americana*[97]. Los años en los que A. Reyes expresa estas ideas integradoras son aquéllos en los que los países más poderosos de Occidente se hallan sumergidos en la depresión de 1929 y en la posterior Segunda Guerra Mundial, momentos en los que América aparecía como el lugar adecuado de la realización de las utopías alternativas, como también lo entendería así Vasconcelos con su proyecto de *raza cósmica*. De ahí que Reyes escriba a Francisco Romero en 1936: «Los que siguen concibiendo a América como un posible teatro de mejores experiencias humanas son nuestros amigos. Los que nos niegan esta esperanza son los enemigos de América»[98]. Y en un discurso pronunciado ese mismo año en Buenos Aires, se expresaba de este modo tan rotundo: «Y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores que me escuchan: reconocednos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros»[99].

A. Reyes era consciente de que sus afirmaciones tenían mucho de profético, en la medida en que faltaba todavía mucho trecho por recorrer, como lo indica en su intervención en el III Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (Nueva Orleans, 1942), titulada «América, cuna de una nueva cultura». De todas formas, aunque es

---

[96] Cita tomada de Ibídem, p. 14.
[97] Cfr. Ibídem, p. 14.
[98] Cita tomada de Ibídem, pp. 14-15.
[99] Cfr. Ibídem, p. 15

consciente de esa insuficiencia, insiste en la necesidad de que, para que se convierta en realidad, se necesita trabajar más unidos en esta tarea todas las naciones hispanoamericanas, porque sólo «ante esa esperanza de unificación, aparece América como laboratorio posible para este ensayo de síntesis»[100]. Junto a ese esfuerzo de síntesis y de unidad, Alfonso Reyes insiste también en aceptar y respetar la tradición histórica de América, aunque despojándola de sus vicios, como «el fárrago, el fárrago es lo que nos mata. Cuidémosle a nuestra América la silueta; pongámosla a régimen; depurémosla de adiposidades»[101]. Sólo despojándose de ese estilo farragoso y barroco, propio de muchos integrantes de la tradición intelectual, se podrá caminar de modo más ágil y seguro. La tradición, por tanto, no es para Alfonso Reyes un peso muerto, sino algo importante que hay que conservar, pero a través de una renovada interpretación y creación.

Un texto fundamental dentro de su pensamiento americanista es *Visión de Anáhuac*, texto ya citado, como primer intento de búsqueda del alma nacional mexicana y americana, para hallar la misión del hombre mexicano en la tierra, ya que «un pueblo se salva cuando logra vislumbrar el mensaje que ha traído al mundo: cuando logra electrizarse hacia un polo, bien sea real o imaginario, porque de lo real e imaginario está tramada la vida»[102]. Pero la obra en la que mejor y más completamente describe su utopía americana es *Ultima Tule* (1942), en la que recoge la presencia de América como centro de las fantasías de muchos filósofos y poetas de la historia occidental, de tal modo que, en ese sueño americano, «los mercaderes procuraban sus lucros, los apóstoles religiosos emprendían su obra de redención, y legiones de soñadores se movilizaban hacia la esperanza. América, puede decirse sin violencia, fue querida y descubierta (casi "inventada") como campo de operaciones para el desborde de los altos ímpetus quiméricos»[103]. América, pues, se mueve entre la esperanza de lo que estas utopías quieren hacer de ella, y la realidad que es, realidad que no hay que olvidar y desde la que hay que partir para hacerla más grande y unida.

En 1945, Alfonso Reyes recibió en Premio Nacional de Literatura,. En 1946 publicó *Letras de la Nueva España*, una historia de las letras mexicanas desde la poesía indígena hasta el siglo XIX. A pesar de que en 1947 empezó a quebrarse su salud, continuó su labor intelectual con

---

100 Cfr. Ibídem, p. 15.
101 Cfr. Ibídem, p. 16.
102 Cfr. Ibídem, p. 18.
103 Cfr. Ibídem, pp. 18-19.

la publicación de *Junta de sombras. Estudios helénicos* (1949), y el inicio, en 1950, de la organización de sus *Obras Completas*, que comenzarán a ser publicadas por el Fondo de Cultura Económica, a partir de 1955[104]. Todavía siguió publicando diversas obras, como *Obra poética* (1952), *Memorias de cocina y bodega* (1954) y *Trayectoria de Göthe* (1954)[105]. Todavía en 1957 fue elegido director de la Academia Mexicana de la Lengua. Su fallecimiento se produjo en diciembre de 1959.

Como puede comprobarse, nos hallamos ante un autor polifacético, un auténtico humanista, de incansable actividad y de fina sensibilidad hacia todos los campos de la literatura y casi del pensamiento. Pero si hay algún campo al que le dedicó un especial interés, como hemos señalado, fue el referido a «las grandes cuestiones hispanoamericanas, tanto las relativas a la historia del que fue llamado Nuevo Mundo como a las dedicadas al análisis de las notas definitorias de la identidad de los pueblos americanos»[106].

3.2. **El núcleo argentino: Coriolano Alberini**

3.2.1. *Características generales*

Si el núcleo mexicano estuvo radicalmente influenciado por la Revolución de 1910, no se da en el ámbito argentino un acontecimiento político revolucionario que polarice u oriente la reflexión cultural y filosófica, y que marque la ruptura con la época positivista. Pero sí se da algunos años después, en 1916, un cambio de gobierno que viene a cumplir una reorientación política y social similar a la producida en México por la Revolución. La coyuntura política y cultural del entorno del Río de la Plata es bastante diferente a la del entorno mexicano, aunque no deje de tener también elementos comunes. En ese sentido, se halla más influenciado y determinado por las coordenadas que conforman el pensamiento de la generación del uruguayo J.E. Rodó y su influencia en el entorno rioplatense, como reacción a la situación socioeconómica del s. XIX y el predominio de la corriente positivista.

---

104 Los doce primeros vols. se publicaron, con la supervisión del propio A. Reyes, entre 1955 y 1960. Los nueve volúmenes siguientes los dirigió Ernesto Mejía Sánchez; y los cuatro volúmenes siguientes se han editado bajo la dirección de José Luis Martínez.

105 Antes de la muerte de A. Reyes, la Universidad de México editó *Libro Jubilar de Alfonso Reyes* (1955), y la Universidad de León, *Páginas sobre Alfonso Reyes* (1911-1955), en dos vols. Ambas obras son colecciones de ensayos de escritores y críticos glosando su obra.

106 LAGO CARBALLO, A., *o.c.*, p. 13.

Otro elemento también determinante y diferenciador respecto al mexicano o al uruguayo de la generación anterior es el hecho de que no cuente con pensadores y filósofos de la categoría o influencia de Rodó en Uruguay, o de Caso y Vasconcelos en México. Argentina tuvo pensadores importantes en el s. XIX, impregnados por el positivismo, como Sarmiento, Alberdi o Ingenieros, y los tendrá también en esta generación, como son los filósofos A. Korn y C. Alberini. Pero su influencia en el entorno latinoamericano va a ser mucho menor.

El acontecimiento filosófico fundamental, alrededor del cual va a girar la reflexión del núcleo argentino de esta generación, es la visita del filósofo español, José Ortega y Gasset, en 1916. Argentina todavía está, filosóficamente hablando, dominada en gran medida por el positivismo, aunque intelectuales importantes como J. Ingenieros, en sus últimos años, y sobre todo A. Korn se sitúan ya más allá y en contra del mismo. Pero lo que va a determinar su abandono y superación definitiva va a ser el encuentro con José Ortega y Gasset, aunque de diferente manera, según los casos.

La situación política argentina, en ese mismo año 1916, estaba marcada por la llegada a la presidencia de la República de Hipólito Yrigoyen, de la Unión Cívica Radical. El triunfo de Yrigoyen, como señala T. Medín, «era el reflejo político de los grandes cambios económicos y sociales que acompañaron a la realización del proyecto nacional de la generación de 1880. La campaña contra los indios, las grandes extensiones de tierras que llegaron a manos de la oligarquía dominante, la instalación de los ferrocarriles británicos conectando los centros de producción con el puerto, las grandes oleadas de inmigración española e italiana, el crecimiento inaudito de la producción y exportación de cereales, lana y carne, todo ello llevó a la Argentina a una prosperidad inigualable en todo el continente latinoamericano»[107].

Ya vimos en su momento que la política argentina, orientada por intelectuales como Sarmiento y Alberdi, había enfocado su labor de progreso y *civilización* en la línea de apartarse del pasado español para enfilar sus preferencias culturales y económicas hacia Francia e Inglaterra. De ahí que se había dejado en manos de empresas inglesas la construcción de sus líneas de ferrocarril, que transportaban los productos y materias primas desde el interior de la nación al puerto de Buenos Aires, de cara a la exportación hacia los mercados internacionales. Para esta labor de *civilización* se había planificado una política de atracción de

---

[107] MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994, pp. 13-14.

inmigrantes europeos, como medio de enriquecimiento racial de la *barbarie* indígena y autóctona. Esto llevó al enriquecimiento de las oligarquías terratenientes, que bajo la orientación de las empresas europeas, inglesas sobre todo, habían aceptado el rol de productores de materias primas, dentro del reparto de trabajo planificado por el nuevo contexto neocolonial.

Pero esta prosperidad y enriquecimiento no llegaba más que a las élites oligárquicas, y no tanto a las nuevas clases medias y bajas, formadas en gran medida por las recientes avalanchas de inmigrantes, frustrados en gran medida por la no realización (excepto en casos muy contados) de sus sueños de enriquecimiento fácil[108]. Ante esto, el descontento de las clases desfavorecidas fue creciendo de forma continua, poniendo en entredicho la estabilidad de esta situación de progreso y enriquecimiento. Todo esto dio fuerza a los partidos populares, apoyados por las clases medias urbanas del litoral y por amplios sectores populares dentro de las ciudades. Este descontento es el que propició el triunfo de la Unión Cívica Radical y la elección de Hipólito Yrigoyen como presidente de la República en las elecciones de 1916.

La llegada de Ortega ese mismo año a Buenos Aires significará encontrarse con una nación dominada por una fuerte prosperidad económica y una democratización pacífica[109]. Este mismo proceso se estaba dando en el Uruguay de Rodó, país que también visitaría el filósofo español en esta su primera estancia en suelo americano. Pero en Uruguay la revolución popular pacífica se había adelantado, de la mano del presidente José Batlle y Ordóñez, del Partido Colorado. Batlle había terminado en 1915 dos mandatos presidenciales no consecutivos, y en 1916 se iniciaba precisamente la reacción conservadora, de la mano del nuevo presidente Feliciano Viera, aún dentro del propio Partido Colorado. Eran, como dice T. Medin, «cambios que oscilaban entre las brisas reformistas y los vientos algo más fuertes de la reacción, pero nunca de huracanes como los del norte»[110].

En parecida situación de conflicto y de cambio se hallaba también Chile, país que visitará Ortega más adelante, en su segundo viaje de 1928, y otros países de la América hispana. Pero, a pesar de estos vaivenes sociales y políticos, se estaba muy lejos de la situación de guerra abierta en la que se hallaba la Europa de la que Ortega llegaba en esos momentos.

---

[108] Sobre la situación de los inmigrantes del contexto del Río de la Plata en esta época, cfr. ROJAS MIX, M., *o.c.*, cap. «Los cuatro abuelos», pp. 31-62.

[109] Cfr. MEDIN, T., *o.c.*, p. 14.

[110] *O.c.*, p. 14.

Hemos indicado, en el apartado introductorio a este capítulo, que esta generación se caracterizaba por cuatro rasgos: su antipositivismo, el ahondamiento en la identidad de lo latinoamericano, la influencia de Ortega y el brotar del indigenismo. De estos cuatro rasgos, el núcleo argentino posee todos ellos, a excepción quizá del cuarto. No cabe duda de que en Argentina también se estaba dando un progresivo ajuste de cuentas y un desmarque del positivismo, aunque en este año de la llegada de Ortega todavía había reductos académicos importantes que seguían cultivándolo como ideología preferente. Tendremos ocasión de verlo en seguida.

El ahondamiento en la búsqueda de la identidad de lo nacional y de lo latinoamericano es también una preocupación de los intelectuales argentinos, al calor de la obra de Rodó, todavía caliente y en pleno auge de popularidad. Con todo, la *nordomanía* a la que se refería el uruguayo, aunque no se daba estrictamente en Argentina tanto como en otras naciones latinoamericanas, sí existía, como ya hemos mostrado, al menos por parte de las minorías oligárquicas, una fuerte *eurofilia* (sobre todo hacia Francia e Inglaterra) que consideraba valioso (*civilizado*) todo lo que provenía de los países avanzados de Europa y de Estados Unidos, y atrasado (*bárbaro*) lo autóctono, rural e indígena (el *gaucho* de la Pampa). Pero con la reacción y el auge de las clases medias y populares, y la subida al poder de los partidos que las representan, se comienza a reivindicar la valía de lo autóctono frente a lo extranjero.

El problema estaba en el hecho de que una gran mayoría de los argentinos, sobre todo los que vivían en el núcleo del entorno de Buenos Aires, eran emigrantes, para quienes el problema de la identidad no era una preocupación importante. Hay que tener en cuenta que su preocupación era «hacer las Américas», y su referencia identitaria era más bien el país de donde procedían, como «hijos del barco» que eran[111]. Además, las naciones de las que venían realizaban, a través de sus emigrados, una política neocolonial de presencia en las naciones de acogida en la América española.

La cantidad mayor de inmigrantes provenía de Italia, y a continuación de España. La presencia inglesa fue pequeña en lo cuantitativo pero importante en el aspecto económico, dedicada sobre todo a la construcción de los ferrocarriles. En el aspecto cultural, la influencia mayor se debió a Francia. La burguesía argentina tenía a gala el toque «afrancesado», y casi todos los intelectuales hablaban francés. Uno de

---

[111] Cfr. el problema de la emigración en el entorno del Río de la Plata, en Rojas Mix, M., *o.c.*, 47-62.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

ellos, Manuel Ugarte, denomina a Francia «la tutora intelectual de los países nuevos»[112]. También la presencia alemana se hizo notar, teniendo su mayor influencia en el terreno científico. Pero fueron ellos los que más tardaron en integrarse en el entorno argentino y en hablar correctamente el castellano. No así el resto de los grupos de inmigrantes europeos.

Con este fenómeno tan masivo de inmigración, la integración no podía ser fácil, y más que ser integrados por los nativos, se da un proceso de configurar una nueva identidad entre todos. Así, el argentino de la época de la colonia no es el mismo que el del siglo XIX y comienzos del XX, resultado de todo este aluvión de oleadas migratorias. La población era más bien la suma de clubes y grupos aglutinados en torno a la nacionalidad de origen. Ni siquiera los partidos políticos o los sindicatos lograron integrarlos en una identidad común.

Su identidad era una especie de síntesis entre vinculación al pasado, a través de la imagen del *gaucho*, que viene a representar la tradición del país (un personaje, por cierto, reivindicado como héroe, frente al menosprecio en que se le había mantenido en épocas pasadas[113]), y una mirada a su país de origen y al futuro como progreso. «La identidad reciente, señala M. Rojas Mix, surge de la emergencia de nuevas formas culturales y de un inédito tipo humano. Fundamentalmente éstas han sido percibidas, más que por los estudios de sociología o científicos, por la literatura[114] (…). Uno de los productos de esa personalidad sincrética es, sin duda, el tango (…), (que) se plasmará como la música del inmigrante»[115]. De este modo, no es la masa de inmigrantes la que se adapta a la identidad previa argentina, sino que son los oligarcas los que se tienen que amoldar a esta nueva identidad sincrética que va apareciendo.

Se va a ir formando así «un tono de vida de una modernidad urbana asentada en un folclore rural: la barbarie como fondo, el cosmopolitismo como meta. Rosas reconciliado con Sarmiento. Las masas más cerca de Rosas porque sus medios no les permiten el cosmopolitismo»[116]. Pero «esta identidad sincrética no es producto del azar. Se prepara en el proyecto político civilizador de la nación elaborado por Sarmiento y

---

112 Cfr. Rojas Mix, M., *o.c.*, p. 48.

113 Cfr. la introducción de Lozano, Raimundo al *Facundo. Civilización o barbarie*, de Domingo F. Sarmiento, México, Ed. Porrúa, 1998 (10.ª ed.), pp. IX-XXXV.

114 En este sentido, destaca el autor los casos de Martínez Estrada, con su descripción del gaucho en su *Martín Fierro*, y José Luis Romero.

115 Rojas Mix, M., *o.c.*, p. 53.

116 Ibídem, p. 54.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Alberdi. (…) Es la mezcla de Sarmiento y Rosas. Si el segundo representa la patria del paisaje y del terruño, la de Sarmiento y Alberdi es la del diseño social y proyecto de futuro (…). La historia hizo que estas dos ideas de patria se sincretizaran en la identidad del barco. Por un lado, la patria de Rosas: la estirpe gauchesca; por otro lado, la idea de Alberdi: «la patria es Europa»[117].

Esta composición sociológica de la Argentina de fines del siglo XIX y de comienzos del XX no daba lugar a la presencia del *indio*. De ahí que en Argentina la reivindicación de lo indígena no tiene sentido ni va a representar una fuente de lucha y de nueva cultura, como ocurrirá en otras muchas partes, como en México, en Perú y en Chile.

La nueva identidad que se va generando en Argentina es, sin embargo, un fenómeno de las clases menos acomodadas, que forman el conjunto mayoritario de la población. Los intelectuales y la gente acomodada se identifica, en cambio, con un cosmopolitismo que, en el ámbito de lo intelectual, ya hemos dicho, tiene su modelo en la cultura francesa, pero Ortega va a influir decisivamente para orientarla hacia lo español y alemán. Ortega llegó a Buenos Aires el 22 de julio de 1916, siendo casi un desconocido, pero su impacto va a ser decisivo para el desarrollo de la filosofía argentina. Dada su trascendencia, vamos a estudiar la presencia y el impacto de Ortega de forma más extensa.

3.2.2. *La influencia de J. Ortega y Gasset*[118]

Cuando Ortega llega por primera vez a Buenos Aires, era un joven profesor de filosofía, desconocido en Latinoamérica, pero en España tenía ya ganada una merecida fama de brillante profesor y publicista, uno de los más prometedores valores de la emergente cultura española. En ese momento tenía sólo 33 años, pero ya se había dado a conocer al público español con numerosos artículos y sus primeros libros, *Meditaciones del*

---

[117] Ibídem, p. 54.

[118] Cfr. sobre esta estancia, MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, *o.c.*; ZAN, Julio de, «La presencia de Ortega y Gasset en Argentina y en América», en HEREDIA SORIANO, A. (ed,), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 115-126; GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, *o.c.*, pp. 126-146; MOLINUEVO, J.L., «Introducción» al libro de J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo*, Madrid/México, FCE, 1996. En este texto, se recogen las ponencias que el filósofo español pronunció en Buenos Aires, tanto en el primer viaje (1916) como en el segundo (1928).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Quijote (1914), *Personas, obras, cosas* (1916, colección de artículos), y el primer volumen de *El Espectador* (1916). Había ya hecho su primera incursión en la vida política, a través de la *Liga de la Educación Política* (1914), promoviendo un cambio en la vida política y cultural de España. En el artículo con el que el diario bonaerense *La Prensa* (22 de julio de 1916) se anunciaba su próxima visita, se le elogiaba como «descollante figura del moderno renacimiento intelectual español» y «el cerebro más influyente de la juventud española»[119].

A pesar de ello, se juntaba ante su visita, por una parte, la expectación, pero, por otra, un cierto escepticismo, como lo reflejaba un comentarista de la revista de orientación positivista *Nosotros*, en la que se indicaba que era muy difícil «que un hispano pase de doce quilates en ciencias»[120]. También es cierto que en realidad Ortega llegó a Buenos Aires en calidad de sustituto de otras figuras intelectuales españolas de mayor renombre en ese momento, que no habían podido ir o que no eran aceptadas. La invitación provenía de la *Institución Cultural Española* de Buenos Aires, y Ortega respondió a ella preparando un curso sobre los problemas más importantes de la filosofía contemporánea, un seminario para leer y comentar «algunos trozos inmortales» de la *Crítica de la razón pura* de I. Kant, y dos conferencias sobre la estética cervantina[121].

El impacto de los cursos de Ortega fue inmenso, tanto entre los profesores y alumnos de la Universidad, como entre el gran público. Pero también produjo una fuerte reacción en medio de los reductos positivistas, todavía fuertes en Argentina. En realidad, Ortega atacó en sus exposiciones fuertemente las insuficiencias del positivismo. Repitió la idea de que ninguna ciencia particular es adecuada para enfrentarse al problema de la verdad, tarea que le corresponde a la filosofía. «Es la filosofía ciencia fundamental y no puede inspirarse en ninguna otra»[122]. Las reacciones fueron duras y contundentes, como la expresada por Alberto Palcos, en la revista *Nosotros,* rechazando y minusvalorando el pensamiento de Ortega con un argumento que luego se repetirá de forma machacona, tanto entre los enemigos de Ortega como también entre

---

[119] Cfr. MEDIN, T., *o.c.*, p. 15.

[120] *Nosotros*, año XI, tomo XXV, enero de 1917, Buenos Aires, p. 25. Dato tomado de MEDIN, T., *o.c.*, p. 17.

[121] Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de nuestro tiempo*, *o.c.* Ahí aparecen las nueve conferencias que dio en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en este año 1916, bajo el título «Introducción a los problemas actuales de la filosofía», pp. 35 y ss.

[122] ORTEGA Y GASSET, «Anales de la Institución Cultural Española», p. 162. Cita tomada de T. MEDIN, *o.c.*, p. 19.

algunos de sus seguidores menos fervorosos, afirmando que el maestro español es «un agudo crítico de arte y un literato lleno de primores», pero de ninguna manera había que considerarlo un filósofo en sentido estricto. Para los positivistas, la filosofía tiene que ser rigurosa y pegada al saber científico, y Palcos acusa a Ortega de no conocer las teorías evolucionistas, y reducir la filosofía a comentarios literarios[123].

Pero, excepto estas reacciones contrarias de los positivistas, la acogida favorable era dominante, tanto entre profesores y alumnos de la universidad como entre el público general que acudía a sus conferencias abiertas. Entre los filósofos más destacados que se encontraron con Ortega hay que señalar a A. Korn y a Coriolano Alberini. Korn era, como señala Julio de Zan, «la mayor figura filosófica de aquellos tiempos en la Argentina»[124]. Alberini, en cambio, era por entonces un estudiante, que se entusiasmó con Ortega y fue años más tarde, cuando ya era profesor de la Universidad, uno de los anfitriones de los siguientes viajes de Ortega y un permanente defensor de su obra.

A A. Korn, educado en el pensamiento positivista aunque para entonces ya se hallaba lejos de su influencia, le impactó notablemente la figura de Ortega, de tal modo que señala que «la presencia de Ortega y Gasset en 1916 fue para nuestra cultura filosófica un acontecimiento»[125]. Pero su valoración final no difiere mucho del positivista Palcos, puesto que al dar cuenta de la estadía de Ortega en 1916 y referirse a su regreso a España, dice: «Tras una breve estada le vimos partir con pena, pero convencidos que no tardaría en darnos un concepto propio de la filosofía contemporánea. Esta esperanza no se ha confirmado: en vez de filosofía nos ha dado literatura…»[126].

El juicio global de C. Alberini es muy diferente, y totalmente entusiasta[127]. En una carta que escribe a Ortega, cuando ya ha regresado a España, le habla del eco que su presencia ha tenido en Buenos Aires: «Reconozco, ciertamente con gusto, que sus conferencias, acusadas de éxito sólo estético, han despejado un poco el ambiente. La ramplonería

---

123 Cfr. PALCOS, A., «José Ortega y Gasset. El sentido de la filosofía», en *Nosotros*, año X, tomo XXIIX, 1916, n.º 87, pp. 202-206. Otros autores coincidieron en esta opinión de Palcos, como CASTELLANOS, Joaquín, *Acción y pensamiento*, Buenos Aires, J.A. Perellano, 1917, pp. 372 y 373. Castellanos criticaba también a Ortega por dar consejos a los argentinos sin apenas conocer Argentina. Tomo estos datos de MEDIN, T., *o.c.*, p. 20.

124 ZAN, J. de, «La presencia de Ortega y Gasset en Argentina y en América», *o.c.*, p. 115.

125 KORN, A., *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1927. Cfr. J. de ZAN, *o.c.*, p. 115.

126 Ibídem. Texto tomado de J. de ZAN, *o.c.*, p. 115.

127 Cfr. ALBERINI, Coriolano, «Ortega y Gasset en la Facultad de Filosofía», en *Síntesis*, año II, 1928, n.º 19, p. 11.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

ha sufrido un estremecimiento, siquiera periférico. Ya es algo»[128]. A partir de ese año, mantendrá con Ortega una relación estrecha, sustentada a través de una extensa comunicación epistolar, y será uno de los representantes de más talla del orteguismo en el ámbito académico argentino.

Pero la influencia y el impacto de Ortega no se circunscribió al entorno académico, sino también a otros círculos intelectuales y sociales, que más adelante se aglutinarán en torno a la revista *Sur*, fundada y dirigida por Victoria Ocampo. El impacto de sus conferencias con destino al gran público fue algo inimaginable hasta ese momento respecto a un acontecimiento intelectual. La muchedumbre abarrotaba la sala de la Universidad, dejando extrañados a todos, empezando por el propio Ortega, que se admira de que venga tanta gente a «escuchar una lección filosófica de un mocito gallego, ocho días antes totalmente desconocido»[129].

Los frutos de este primer viaje de Ortega fueron varios. El primero consistió en contagiar en el ambiente argentino el gusto por la filosofía, por una filosofía que había sido arrinconada por el positivismo, y al mismo tiempo una «cierta legitimación social» de los profesionales de la filosofía. Podríamos decir que Ortega puso de moda a la filosofía, y enseñó a pensar, a acercarse en profundidad a las cosas. De nuevo el testimonio de A. Korn puede resultar significativo y ejemplar: «No nos trajo Ortega un sistema cerrado: enseñó a poner los problemas en un plano superior, nos inició en las tendencias incipientes, dejó entrever la posibilidad de definiciones futuras, nos incitó a extremar el esfuerzo propio. Mucho le debo personalmente, pero creo poder emplear el plural y decir: mucho le debemos todos»[130].

Al mismo tiempo, en segundo lugar, orientó los gustos filosóficos hacia la filosofía alemana. Hasta ese momento, ya veíamos que el modelo e ideal cultural para los argentinos lo constituía la cultura francesa, y también la inglesa. Ortega, educado en Alemania, descubrió a los argentinos los grandes clásicos de la filosofía alemana moderna y contemporánea.

Pero también consiguió la dignificación de filosofar en lengua castellana. Si ya hemos indicado que la opinión que se tenía en Argentina del nivel científico e intelectual de España era pobre, Ortega hizo cambiar radicalmente esta opinión, haciendo descubrir a los argentinos el fuerte renacimiento cultural que se estaba produciendo en esos años en España. Como señala Julio de Zan, el contacto con Ortega «tuvo para

---

[128] Carta en Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset: cfr. MOLINUEVO, J.L., «Introducción» *a Meditación de nuestro tiempo*, *o.c.*, p. 22.

[129] ORTEGA Y GASSET, J., «Discurso en la Institución Española de Buenos Aires», *en Meditaciones del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Alianza, 1981, p. 200.

[130] KORN, A., *o.c.*, p. 280.

un significativo sector de la cultura argentina, para las élites intelectuales de la cultura oficial, el paradójico efecto de un *descubrimiento de España*, que para estos argentinos era descubrir América, por lo menos en la mitad de su ser»[131]. La justificación de estas últimas palabras de J. de Zan está en que los argentinos de esa época (y se podría extender esta afirmación a casi toda la América hispana) estaban buscando su identidad en modelos foráneos, descuidando y olvidando no sólo su realidad autóctona, sino el componente hispánico que formaba parte de su ser desde siglos atrás.

Un testimonio elocuente de este efecto reconquistador de lo español lo da Victoria Ocampo, una de las intelectuales porteñas que se rinden al encanto de Ortega, y a la evocación del genio español: «Desde el primer día llegué a la conclusión, con sorpresa y alegría, de que esa cosa lejana, cuyo apelativo me exasperaba en él, era "la Madre-Patria"… De que esa España que me parecía irreconciliable con mis gustos profundos estaba ahí, encarnada ante mí. Que su sola presencia alumbraba una parte de mi ser… Que yo recibía, ya adulta, ese bautismo de inmersión en el genio español»[132].

Pero si la presencia de Ortega sirvió, como acabamos de decir, para contagiar el gusto por la filosofía, desde unos parámetros diferentes al positivismo, y para orientar la reflexión filosófica hacia el ámbito alemán, no produjo, en cambio muchos orteguianos. La verdad es que todavía se hallaba lejos de producir lo más específico y propio de su sistema filosófico. De momento, sólo había publicado como libro original y específico *Meditaciones del Quijote*. Pero ese texto representaba el inicio de su segunda etapa filosófica, el *perspectivismo*[133], momento en que expone su doctrina de la *circunstancia*, tan importante para la filosofía latinoamericana, tanto argentina como sobre todo mexicana. Este dato explica que el contagio y la influencia de Ortega sirva para que, por un lado, queden a la expectativa de las obras posteriores de Ortega, y, por otro, se decidan ellos mismos a ponerse en contacto con las filosofías que el propio Ortega había contribuido a descubrir y a valorar.

---

[131] *O.c.*, p. 122.

[132] OCAMPO, Victoria, «Mi deuda con Ortega», *Sur*, 241, julio-agosto 1956. Para una más amplia referencia de este efecto orteguiano de acercar lo español a la Argentina, cfr. J. de ZAN, *o.c.*, pp. 122-126.

[133] Para una exposición de las tres etapas filosóficas de Otega, cfr. FERRATER MORA, José, *o.c.* La primera, el *objetivismo*, constituye la etapa juvenil, expuesta en artículos sueltos, y recopilados luego en *Personas, obras, cosas* (1916). La segunda, el *perspectivismo*, se inicia en 1914 con *Meditaciones del Quijote*, y se extiende hasta 1923, con la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, momento en que empieza la etapa de madurez, el *raciovitalismo.*

La influencia del pensamiento de Ortega va a ser más significativa a partir de algunos años después, cuando publique sus libros más representativos, y se advierta por parte de algunos filósofos latinoamericanos, especialmente el mexicano Samuel Ramos, la fecundidad del *circunstancialismo* y del *perspectivismo* para fundamentar una filosofía latinoamericana propia y auténtica. En cambio, en el caso argentino, a A. Korn no le sugiere nada específico la teoría *perspectivística* de Ortega, ya que señalando lo valioso de la faceta literaria de Ortega, afirma que «habríamos preferido una vigorosa visión sintética, cimentada en tres o cuatro ideas directoras… Pero el *perspectivismo* parece ser el arte del análisis sutil, juego o deporte tanto más ingenioso cuanto más menudo es el tema. Y no carece de su teoría, adecuada al caso: la delectación morosa en el problema como tal. ¿Es acaso un rasgo ibérico tener problemas y no hallarles solución…? El afán de las conclusiones concretas, tangibles y vertebradas, es señal, sin duda, de una cultura poco refinada. Pero así es la nuestra»[134].

Este modo de enjuiciar a Ortega es consecuencia, además de la todavía inmadura obra de Ortega, de «los resabios positivistas que, como indica J. de Zan, a pesar suyo, pervivían en él y se expresaban en su crítica»[135]. Pero no sólo en Korn, sino también en la mayoría de los dedicados a la filosofía, el estilo de pensamiento de Ortega «no satisfacía las exigencias rigoristas y concluyentes arraigadas tanto en la tradición escolástica, como en la tradición positivista que marcaron, dice J. de Zan, tan fuertemente la formación de nuestra cultura filosófica»[136].

Pero entre el primer viaje y el segundo, las cosas van a ir cambiando de forma sustantiva. Ortega se despidió de Buenos Aires satisfecho del eco obtenido. Sus expectativas se habían visto cumplidas en mayor medida de lo esperado. Y ello le reafirmó en su entusiasmo hacia estos pueblos jóvenes, que tenían ante sí tantas expectativas, en contraste con la desolación que veía en España y en Europa, en plena guerra mundial[137]. Entre un viaje y otro tuvo Ortega una intensa relación epistolar con varios de los amigos dejados en Argentina, y varias colaboraciones en la prensa argentina. La idea de Ortega era volver pronto, con Pío Baroja. Por fin puede volver en 1928, invitado por la *Asociación de Amigos del Arte*, presidida por Elena Sansinena de Elizalde, una de las

---

[134] KORN, A., *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, *o.c.*

[135] ZAN, J. de, *o.c.*, p. 117.

[136] *O.c.*, p. 116.

[137] En ese sentido, Alfonso REYES, que vivía por entonces en Madrid, le hará ver a Ortega la necesidad de matizar tanto las ilusiones como los desengaños. Cfr. REYES, Alfonso, *Simpatías y diferencias*, México, Porrúa, 1945, tomo II, p. 37 y ss. Cfr. MEDIN, T., *o.c.*, p. 23.

más fervientes admiradoras de Ortega, para dar un ciclo de cinco conferencias sobre *Meditación de nuestro tiempo*[138], y por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde impartió cuatro conferencias con el título «¿Qué es ciencia, qué es filosofía?». El joven alumno de filosofía del primer viaje, Alberini, es ahora el Decano de la Facultad invitante, y el que se encarga de pronunciar el discurso de presentación.

Ortega había dejado atrás una España que vivía los últimos años de la dictadura de Primo de Rivera y se dirigía a una Argentina donde ya se le conoce, se le admira y se le espera con los brazos abiertos. Pero la situación allí ha cambiado sustancialmente. El nivel filosófico argentino ha subido considerablemente, en gran parte por el impulso dado por Ortega en el primer viaje y su influencia posterior a través de sus obras y empresas editoriales. De tal modo que algunos han ido a estudiar a Alemania y se han puesto en contacto directo con los más importantes filósofos del momento. En resumen, como señala J.L. Molinuevo, «en la Argentina se rellena con creces la laguna de información europea en materia filosófica y el público académico no es tan receptivo como en 1916»[139].

Por otro lado, Ortega ha pasado de ser un joven profesor casi desconocido a ser una celebridad, tanto en Latinoamérica como en Europa. Sus libros se traducen a todos los idiomas importantes, y en Europa se le considera como uno de los pensadores más reconocidos del momento, especialmente en Alemania, donde se le sitúa a la altura de Heidegger. Para entonces había ya publicado *El tema de nuestro tiempo* (1923), libro que marca el inicio de su etapa de madurez, el *raciovitalismo*, varios volúmenes de su revista unipersonal, *El Espectador*, y un abundante número de artículos filosóficos y de crítica política. En 1923 empezó a publicar la *Revista de Occidente*, de tan amplias repercusiones en el ámbito español y latinoamericano, como veremos en seguida. Sus lecciones dictadas en Argentina le van a servir para escribir dos importantes libros posteriores: *¿Qué es filosofía?*[140], *y La rebelión de las masas* (1930), ampliación a Europa de la teoría sociológica que había desarrollado sobre España años antes en su *España invertebrada* (1920).

---

[138] Estas conferencias permanecieron inéditas, como ya se dijo, hasta fecha reciente, editadas por J. L. Molinuevo, bajo el mismo título, Madrid, FCE, 1996.

[139] *O.c.*, p. 11.

[140] Se trata de un conjunto de conferencias pronunciadas en Madrid. Las inició en la Universidad Complutense en enero de 1929, pero el cierre de la Universidad, por razones políticas, le obligaron a continuarlas en el teatro Infanta Beatriz. Se trataba de lecciones iniciadas en Buenos Aires, en la Facultad de Filosofía y Letras, publicadas también alguna de ellas en *La Nación*, de Buenos Aires.

3.2.3. *Coriolano Alberini (1886-1960)*[141]

El filósofo más representativo de esta generación en Argentina fue, sin duda, C. Alberini, compartiendo con A. Korn la referencia filosófica en estos años. Había nacido en Italia, en 1886, pero a los pocos meses de nacer, sus padres lo llevaron consigo a la Argentina donde vivió el resto de su vida. Inició sus estudios en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires, graduándose en filosofía, además de realizar cuatro cursos en la de Derecho. Totalmente dedicado al estudio, publicó su primer ensayo, *Amoralismo subjetivo*[142], antes de su graduación en filosofía. Propiamente no escribió Alberini libros sino ensayos y artículos[143].

Empezó su labor profesoral en la Escuela Normal de Maestros y llegó a ser rector del Instituto Libre de Segunda Enseñanza. Desde 1920 ocupó la cátedra de Introducción a la Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Pronto comenzó su vinculación al gobierno de la Facultad, continuando en él durante tres lustros, y, según indica Caturelli, «alcanzando tal prestigio que muchos lo consideran el organizador de la Facultad»[144]. Las materias que impartió fueron Gnoseología y Metafísica, a la vez que Lógica, en la Universidad de La Plata. En esta Universidad, fue Decano durante tres períodos: 1924-1927, 1931-1932, y 1936-1940, así como más delante Vice-Rector.

En 1926 estuvo en Boston, como delegado oficial en el Sexto Congreso Internacional de Filosofía, prosiguiendo después su viaje a Europa, donde visitó en Italia a Croce y Gentile, en Francia a Bergson, y en España, a Ortega y Gasset. Además de estos autores, Alberini experimentó la influencia de Dilthety, W. James, Driesch, Boutroux, Lachelier, Mach, Lalande, y los neokantianos. Dejó la enseñanza en 1946, y falleció en Buenos Aires en 1960.

Caturelli considera que la labor universitaria de Alberini fue fundamental, siendo una de las piezas clave en la reforma universitaria, entendiéndola sobre todo como «reforma intelectual». No está de acuerdo con la reforma que se inició en el año 1918, de la que hablamos al presentar la filosofía de A. Korn, porque veía que a sus autores les interesaba más la política que la cultura. Era contrario al positivismo, y se

---

[141] Para los datos más significativos de su vida y obra sigo a CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad El Salvador, 2001, 593-601.

[142] ALBERINI, C., *Nosotros*, II, t. II, 1908.

[143] Para la bibliografía sobre ALBERINI, cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 1059-1061.

[144] *O.c.*, p. 593.

adhirió al movimiento *novecentista* del que ya hemos hablado, y «cuyo manifiesto, dice Caturelli, escribió el propio Alberini»[145].

Ya hemos señalado que Alberini no escribió gruesos libros sistemáticos, sino ensayos y artículos, con la salvedad, como advierte Caturelli, de su *Die Deutsche Philosophie in Argentinien* (*La filosofía alemana en Argentina*, conjunto de conferencias en Alemania). La publicación de sus obras completas se debe a Diego F. Pró, recopiladas en varios volúmenes[146]. Vamos a ir presentando los aspectos más importantes de sus obras filosóficas.

El primer trabajo de Alberini es de muy joven, titulado *Amoralismo subjetivo*[147]. Se trata de un ensayo sobre la fundamentación de la moral, en diálogo crítico con diferentes corrientes y autores. Se advierte en su postura una orientación antiformalista y antirracionalista, puesto que considera que en el acto moral no sólo entra lo racional sino también lo irracional e instintivo. De ahí que no le convenzan las tesis formalistas y racionales de Kant, contribuyendo por ello, según Alberini, al «amoralismo contemporáneo». Al estar despojada en Kant la moral del elemento emocional, considera Alberini que posee un cierto carácter quimérico y arbitrario. Kant consideró lo racional con un cierto apriorismo, que lo despoja de todo residuo empírico. Pero esto, para Alberini, es imposible, de ahí la posterior reacción lógica de Nietzsche.

Así, pues, piensa Alberini, para que la moral se haga efectiva hace falta que sea heterónoma, lo que significa para él que «el imperativo categórico debe contar con la afectividad», puesto que, sin ella, fundaría una moral meramente formal, que no correspondería al modo concreto de ser el hombre[148]. La conclusión es evidente para Alberini: una moral que olvida esta heteronomía de lo afectivo e instintivo, es inmoral. Y, por eso, cree encontrar en Kant aspectos de amoralismo, y lo mismo en Spencer, a pesar de que este autor ha descubierto las fuerzas psicológicas que están a la base de la moral. Y es que, «quieras que no, dice Alberini, no podemos librarnos de la sensibilidad, puesto que se trata de lo más humano, de lo humano por excelencia»[149].

---

[145] *O.c.*, p. 594.

[146] Cfr. ALBERINI, C., *Escritos de Metafísica*, 1973; *Escritos de Etica*, 1973; *Escritos de Filosofía de la Educación y Pedagogía*, 1973; Epistolario, t. I, 1980; t. II, 1981, editados todos en Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, bajo la dirección de Diego F. Pró, autor también del importante libro *Coriolano Alberini,* Valle de los Huarpes, 1960. Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 594.

[147] Editado en *Escritos de ética*, *o.c.*

[148] Cfr. ALBERINI, C., *o.c.*, p. 97-99. Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, p. 595.

[149] *O.c.*, p. 103.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Considera que Spencer, a pesar de su determinismo biológico, no ha podido más que reconocer que la moral no puede prescindir de los instintos. El mismo Kant también ha tenido que admitir diversos elementos empíricos en su teoría moral. Pero su formalismo es irrealizable en nuestro mundo, ya que «para hacer sitio a su imperativo moral tuvo que reconstruir, sostiene Nietzsche, un mundo indemostrable, *un más allá lógico*; por eso hubo menester de su crítica de la razón pura»[150]. Eso implica una concepción pesimista sobre el hombre, dando por ello cabida al amoralismo, por un lado, y al utilitarismo, por otro. Tampoco le convence la crítica que Kant hace al heteronomismo cristiano, porque el propio Kant ha tenido que echar mano de los evangelios y de los dogmas cristianos para apuntalar su sistema ético. Incluso, Alberini piensa que la noción tan pesimista que tiene del ser humano le ha obligado a echar mano de la realidad de Dios, convertido, al igual que en el Cristianismo, en un instrumento ético. Ambos, Kant y el Cristianismo, piensa Alberini, hacen creer en Dios y en el más allá como justificantes del fracaso de la ley moral.

Por eso considera Alberini que hubiera sido más correcto declarar que la moral es una quimera, como hace Nietzsche. Pero ambos, Kant y Nietzsche, están de acuerdo en señalar la imposibilidad de erradicar los instintos y la sensibilidad del ámbito de la moral, lo que en el caso de Nietzsche significa, según Alberini, «una hermosa manera de hacer de necesidad virtud»[151]. Como hemos dicho, en Alberini se da, en estos años jóvenes, una clara orientación antiformalista y antirracionalista, al mismo tiempo que la centralidad de un dinamismo generalizado, muy en la línea de la filosofía de Bergson, tan influyente en él durante su etapa juvenil.

Junto a los planteamientos éticos, Alberini también se preocupó de temas epistemológicos, realizando un análisis del conocimiento científico, y de temas metafísicos, presentando una metafísica dinámica, explicadora de la personalidad humana. Veámoslo. En los años en que Alberini empieza su periplo filosófico, el positivismo constituía la teoría filosófica que había que superar, con su concepción cientifista. El ámbito epistemológico es considerado por Alberini como una parte de la gnoseología, materia de la que fue profesor, que se ocupa de «la estructura, el valor y los límites de las ciencias positivas». Así, la epistemología, como ciencia de las ciencias, trasciende el ámbito de las ciencias y se sitúa en el campo de la filosofía. La epistemología, para Alberini,

---

[150] *O.c.*, p. 108.
[151] *O.c.*, p. 112.

«sólo se ocupa de la verdad acerca de la verdad científica». En cambio, la gnoseología, «se ocupa de la verdad de la verdad. No toda verdad interesa a la epistemología, pues… aquí sólo interesa considerar la esencia de la verdad estrictamente científica»[152].

Por tanto, su misión es ver el interior de las verdades científicas, mostrando con ello su conexión con el ámbito filosófico. Junto a ello, la epistemología se ocupa de los aspectos concretos de las verdades científicas. Así, consta de dos vertientes: el examen lógico de los principios de la ciencia, y la referencia a la historia concreta de cada ciencia. En consecuencia, llega Alberini a definir la epistemología como «la parte de la Gnoseología que estudia, en forma concreta e histórica, la estructura, el valor y los límites de las ciencias positivas»[153].

Así, pues, la epistemología realiza una primera unificación de los saberes científicos, que ya no es ciencia sino filosofía. Así, la epistemología viene a ser el primer escalón que muestra la unificación de los saberes y la cultura, siendo la filosofía el último eslabón de esa unidad. Con ello, se muestra la unidad del espíritu humano. Y desde esa unificación, el espíritu humano se abre al ámbito de la metafísica, definida por Alberini como «el conocimiento relativo de lo absoluto, a diferencia de la ciencia, que es el conocimiento relativo de lo relativo»[154].

Pero la idea que tiene Alberini de la metafísica queda reducida a conseguir la unificación de los saberes, pero, como le achaca Caturelli, en el fondo no edifica metafísica alguna, puesto que, según Caturelli, la metafísica sería la reflexión sobre lo absoluto, mientras que Alberini se queda en considerar la metafísica como «lo que no cae en el campo del conocimiento científico». De alguna manera, parecería de este modo que el criterio de definición es la ciencia, siendo la metafísica el resto, con lo cual, concluye Caturelli, «el gran crítico del positivismo y del cientifismo, no se ha liberado de sus redes. Menos aún es posible una ontología. Curiosa y sorprendente comprobación. Alberini no logró superar de veras el positivismo que combatía»[155]. Claro que estas conclusiones son un tanto problemáticas, puesto que parten de alguien que tiene una concepción excesivamente cerrada de la metafísica, pero con todo no dejan de plantear y advertir las insuficiencias de la postura de Alberini en este punto.

---

[152] Pro, D.F., *Coriolano Alberini*, *o.c.*, pp. 357-358. Cfr. también Alberini, C., «La epistemología y la cultura filosófica en la Universidad», en *Escritos de Metafísica*, *o.c.*, p. 234.

[153] «La epistemología y la cultura filosófica en la Universidad», *Escritos de Metafísica*, *o.c.*, p. 237.

[154] Cita tomada de Caturelli, A., *o.c.*, p. 597.

[155] *O.c.*, p. 597.

A pesar de esta crítica adversa, Caturelli considera válidas las críticas de Alberini al positivismo en el campo de la psicología, puesto que considera que la psicología cientifista implica una contradicción, en la medida en que si lo psíquico es sólo un episodio del sistema nervioso (así lo defiende la psicología científica), las doctrinas psicológicas ya no pueden ser fruto de la experiencia, «sino construcciones metafísicas a base del monismo materialista, el cual es también apriorismo. En tal caso, continuar hablando de psicología es actitud esencialmente contradictoria»[156].

En el espíritu humano, advierte Alberini, hay un anhelo de lo incondicionado, y en eso consiste el sentimiento metafísico de la vida. «Este impulso vital, comenta Caturelli, conduce al pensamiento desde las más primitivas formas vitales (y todo lo que vive es psíquico) porque la vida se va volviendo autoconsciente hasta llegar a la personalidad o psiquis pura. Tal es la raíz del "idealismo vital" como última manifestación endógena de la vida. Es evidente el influjo del vitalismo (en la forma de Driesch) y del dinamismo vital (en la forma de Bergson)»[157].

El libro más original de Alberini, *Introducción a la axiogenia* (1921)[158], viene a completar todos los problemas filosóficos señalados hasta ahora. El autor se propone superar los conflictos entre el psicologismo y el logicismo a través de una filosofía de la vida orientada desde los valores. Por tanto, se detiene en reflexionar sobre el origen de los valores, la «axiogenia». Considera Alberini que el valor reside «en la psiquis humana o animal», por lo que no es el hombre el único que puede «evaluar», juzgar sobre los valores, sino que es propio de todo ser, sea o no consciente, porque el valor se inicia en el comienzo de la vida. Toda vida es, por tanto, capaz de *evaluación*.

Este modo de entender las cosas se opone al positivismo fisiologista, que no distingue entre fenómenos psíquicos y fisiológicos, de tal modo que a los positivistas «les estorba la conciencia y, cuando no saben qué hacer con ella, resuelven reducirla a epifenómeno»[159]. Alberini, siguiendo a Driesch, defiende la existencia de una «psiquis vegetal», puesto que lo psíquico es finalidad, y la necesita la vida en su dimensión más elemental para adaptarse al medio. Por tanto, se da una memoria biológica, y su finalismo es inmanente y evolutivo[160].

---

[156] ALBERINI, C., «La metafísica y la psicología empírica», *Escritos de Metafísica*, *o.c.*, pp. 155-160; 158. Cfr. CATURELLI, A., p. 597.

[157] *O.c.*, p. 597.

[158] *Escritos de Etica*, *o.c.*

[159] Ibídem, p. 152.

[160] Cfr. Ibídem, p. 161.

En conclusión, la totalidad de la vida posee para Alberini carácter psíquico, y por eso, para él, hay una identificación entre *biogenia*, *psicogenia* y *axiogenia*. La vida, ya desde su origen, tiene que elegir, y, por tanto, evaluar. Vivir es evaluar[161]. Y toda esta evolución se orienta hacia la persona humana. El valor es, por tanto, biocéntrico y endógeno. Y en esta evolución endogénica, no sabemos cuándo empieza la conciencia. Se da, según Alberini, un *apriorismo vital*, equivalente a un *idealismo vital*, que en un momento determinado se convertirá en conciencia. «De tal manera, dice Alberini, que la personalidad será… la vida misma en su manifestación más elevada, vale decir, racionalmente telética»[162].

Según esto, parece que el juicio, como capacidad evaluadora y electiva, existiría antes que la conciencia. Así, «nace la logogenia en el seno de la axiogenia, la racionalidad en la evaluación», y, por tanto, «lo empírico se transformará en pensamiento, la axiogenia en filosofía de los valores, el idealismo ingenuo en idealismo racional móvil, pero, eso sí, es un idealismo exento de espíritu panteísta, vale decir, capaz de afirmar el carácter sustantivo de la personalidad humana»[163].

Este modo de entender los valores y su origen le plantea a Caturelli también serios problemas, en la medida en que considera que nunca se podrá salir de la inmanencia humana, sin poder plantearse el problema de la trascendencia. Pero volvemos a encontrarnos con una crítica legítima aunque exógena. Lo que sí le resulta claro a Caturelli es que la crítica realizada por Alberini al positivismo fue demoledora, aunque considera que no logró superar del todo en sus planteamientos al positivismo que estaba combatiendo. Pero su obra consiguió introducir un aire importante de renovación en las aulas universitarias, proyectándose en todos los ámbitos de la cultural argentina.

Para completar la reflexión sobre la filosofía de Alberini, hay que referirse a sus comentarios sobre la filosofía argentina, bajo el título de *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*[164]. Lo mismo que en el caso de Korn, tampoco Alberini sigue un proceso de seguimiento escrupuloso de las fuentes históricas, sino interpretaciones generales del desarrollo de las ideas filosóficas. Considera Alberini que no existe una *filosofía argentina*, pero sí «una manera argentina de sentir los valores fundamentales del espíritu humano»[165]. Y considera

---

[161] Cfr. Ibídem, p. 166.
[162] Ibídem, p. 181.
[163] Ibídem, p. 186.
[164] Buenos Aires, Ed. Docencia, 1981. Tiene un estudio preliminar de D.F. Pró.
[165] «La filosofía alemana en la Argentina», en *o.c.*, p. 62.

necesaria en el ámbito argentino una cultura filosófica que supere el positivismo y se construya sobre bases más críticas y más informadas. Con ello, considera Alberini, se podrá saludar el «advenimiento de una cultura que, sin dejar de ser argentina, tendrá envergadura comparable a la de los países europeos de mayor ilustración»[166].

Frente a estos juicios tan sensatos, se advierten carencias serias a la hora de enjuiciar las etapas de la filosofía en la Argentina, teniendo muy poco conocimiento de lo que ocurrió antes de la independencia. E incluso, en la fase posterior, Caturelli le achaca el hecho de que parece que la historia de la filosofía en Argentina equivale a la historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires[167]. Ahora bien, a pesar de estos aspectos negativos, no cabe duda de que Alberini constituyó uno de los pensadores más valiosos del panorama argentino de comienzos de siglo, así como uno de los que más huella dejaron en el campo académico de la filosofía.

3.3. **El núcleo peruano: José Carlos Mariátegui, Víctor R. Haya de la Torre y Víctor A. Belaúnde**

3.3.1. *Rasgos fundamentales de este núcleo*

El núcleo peruano comparte casi todos los rasgos centrales de los otros dos núcleos, pero con matices propios, además de tener algún rasgo específico o más acusado. El *anti-positivismo* está muy presente, pero en esta generación se trata de un tema que no es ya el centro de sus preocupaciones. Va más bien unido al anti-imperialismo norteamericano, y al rechazo del modelo de vida materialista y utilitarista que vehicula, así como a la referencia y al seguimiento de teorías filosóficas europeas que han superado definitivamente al positivismo.

Un rasgo muy importante y específico del núcleo peruano *es el ahondamiento en lo autóctono y en la identidad de lo latinoamericano*. Coinciden con el resto de pensadores de esta época en volver la vista de nuevo hacia la pregunta por la identidad de lo latinoamericano y de lo específico de la nación a la que pertenecen, pero entendiendo la identidad de cada nación dentro de la tendencia a la unidad de todas las naciones latinoamericanas. Ya vimos con antelación que, en este tema, se da una inversión de la tendencia decimonónica, más nacionalista y

---

[166] Ibídem, p. 85.
[167] *O.c.*, p. 601.

disgregadora. En el siglo XX, los pensadores tienen más una visión de conjunto, se conocen más entre ellos, y piensan y sienten su conciencia nacional como una parte del conjunto global de Latinoamérica. En definitiva, como señala Juan Marchena, «es un período en el cual toda una generación, más que nunca antes, se plantea con especial claridad y conciencia el problema de encontrarse a sí mismos como peruanos y como latinoamericanos, en una batalla contradictoria a la vez que lúcida, enriquecedora a la vez que desgarradora, entre la dependencia y la identidad. Dependencia impuesta por una clase política que en su afán por reconstruir el país tras la desoladora Guerra del Pacífico, sólo sabe hacerlo plegándose a los intereses de las metrópolis occidentales. Una identidad buscada en lo ancestral de la cultura andina, propia y diferenciadora, que sobrevive precariamente bajo los acontecimientos de una historia y bajo los condicionantes de una falsa occidentalización. Una generación, la de Mariátegui, que insistió y peleó con las armas que tuvo, o con las que consideró más útiles, para encontrar y encontrarse en esa identidad perdida, compleja, difícil, bien lejana de quienes, desde el poder político, la élite social y el control de los resortes económicos, no sólo crearon un proceso de desarrollo frustrado, sino que organizaron una feroz escalada de la dependencia»[168].

La *sensibilidad indigenista* es también básica y fundamental en esta generación peruana. La población peruana está formada en su mayor parte por indígenas y mestizos, y no puede olvidarse ese componente humano tan básico. Los pensadores que vamos a tener en cuenta en este apartado, Mariátegui, Haya de la Torre y Belaúnde, cada uno a su manera y con sus acentos ideológicos, seguirán los planteamientos que había iniciado ya en el siglo pasado su compatriota González Prada, como vimos en su momento.

Y, por último, *la influencia de Ortega* es menor, aunque también se da, pero de modo más difuso. En Mariátegui se da menos, puesto que su entronque ideológico básico es el marxismo, y atacará claramente las tesis elitistas orteguianas presentes en *La rebelión de las masas*. En cambio, la influencia será mayor en Haya de la Torre y en su discípulo Antenor Orrego.

Rasgos más específicos de esta corriente son el hecho de significar un pensamiento que no se elaboró ni expresó en las aulas universitarias, sino en ámbitos más públicos, como son en periódicos y revistas extrauniversitarias. Así mismo, otro rasgo característico de este grupo

---

[168] *José Carlos Mariátegui*, Madrid, Edic. de Cultura Hispánica, 1988, pp. 13-14.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

es la profunda *orientación social* del pensamiento de Mariátegui y de Haya de la Torre. Hemos tenido ocasión de ver que muchos pensadores hispanoamericanos, tanto del s. XIX como del XX (menos en éste), simultanearon su labor intelectual con la implicación directa en la política. En el caso de Mariátegui y de Haya de la Torre, esta orientación se acentúa todavía más, puesto que ambos fueron fundadores y líderes de sus respectivos partidos, del *partido socialista* (o comunista) como es el caso de Mariátegui, y de la *Alianza Popular Revolucionaria Americana* (APRA, partido de orientación democrático-liberal), en el caso de Haya de la Torre.

3.3.2. *Principales pensadores*

Vamos a centrarnos en los tres pensadores más significativos: J.C. Mariátegui, Haya de la Torre y Víctor Andrés Belaúnde.

3.3.2.1. José Carlos Mariátegui (1894-1930)[169]

No cabe duda de que José Carlos Mariátegui fue un pensador y escritor atípico y original. Su lugar natural está en esta generación de 1915, siendo el más joven del grupo. Se halla, por tanto, a caballo entre esta generación y la siguiente, pero por su precocidad intelectual y su muerte prematura (muere a los 35 años) es más lógico situarlo en este grupo y no en el siguiente. Además, su relación y polémica con Vasconcelos lo sitúan en la problemática de esta generación[170].

---

[169] La bibliografía sobre Mariátegui es inmensa, en todos los aspectos de su pensamiento. La obra de Mariátegui presenta ediciones aisladas, sobre todo los títulos más importantes, pero se dispone de la edición de las *Obras Completas*, en la Editorial Amauta, de Lima, que él mismo fundó. Cfr. Arico, J., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1978; Bazán, C., *Mariátegui y su tiempo*, Lima, Ed. Amauta, 1987; Dussel, E., «El marxismo de Mariátegui como Filosofía de la Revolución», en *Anuario Mariateguiano*, Lima, Amauta, vol. 6, 1994; Fusel, K., «Ensayos en alemán, introducción a la edición alemana de Mariátegui en el mundo», *Anuario Mariateguiano*, vol. II, 1990; Montoya, R., «Siete tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en Perú», en *Anuario Mariateguiano*, 1990, vol. II; Weise, M. (ed.), *Mariátegui y las etapas de su vida*, Lima, Amauta, 1987; Aquinoi, Emigdio, *José Carlos Mariátegui y el problema nacional*, México, Ed. Unión de Universidades de América Latina, 1997; VV.AA, *Mariátegui total*, Lima, Amauta, 2 tomos, 1994.

[170] Cfr. Fell, Claude, «Vasconcelos-Mariátegui: convergencias y divergencias. 1924-1930», en Forgues, Roland (ed.), *Mariátegui, una verdad actual siempre renovada*, Lima, Amauta, 1994.

a) Hitos biográficos y etapas de su pensamiento.

A pesar de los pocos años que vivió, su trayectoria vital está llena de acontecimientos y posee una densidad poco común. Podríamos dividir su vida en tres grandes etapas[171]. La primera abarca desde su nacimiento hasta 1919, año en que realiza su viaje a Europa. Para 1914 había ya publicado su primer artículo. La segunda etapa, desde 1919 hasta 1923, comprende su estancia en Europa. Y la tercera etapa abarca desde su regreso de Europa, en 1923, hasta su muerte en 1930. Nació en Moquegua (puerto del sur del Perú), en el seno de una familia humilde, empobrecida por el temprano abandono familiar del padre, debiendo la madre esforzarse al máximo para sacar la familia adelante. José Carlos pudo asistir a la escuela de Huacho, al norte de Lima, disfrutando con la lectura de la abandonada biblioteca paterna. De niño se lesionó su pierna izquierda, dejándolo imposibilitado para realizar cualquier trabajo físico, circunstancia que le llevaría a tener que utilizar silla de ruedas los últimos años de su vida.

A los 15 años, en 1909, comenzó a trabajar de ayudante de linotipista en el periódico *La Prensa*. Esa cercanía a la prensa le permitió escribir pronto algunos trabajos, bajo seudónimo, llegando en tres años a ser contratado como redactor de crónicas de sucesos y otros temas secundarios. A partir de entonces, su vida va estar marcada por sus escritos periodísticos y las consecuencias de los mismos.

Como ya dijimos, en 1914 escribió su primer artículo, firmado por el seudónimo *Jean Croniqueur*[172]. En los tres años siguientes, su producción periodística irá aceleradamente en aumento, dedicándose a escribir todo tipo de artículos, desde temas literarios, religiosos, y de acontecimientos sociales. En esta época es contratado también por el diario *El Tiempo* como cronista parlamentario, permitiéndole llegar a un profundo conocimiento de la vida política peruana. Pero su vida todavía no se va a orientar en la línea de crítica política que tendrá más adelante, sino que ocupa su tiempo, en compañía de otros compañeros como César Falcón, Abraham Valdelomar, César Vallejo, Félix del Valle y otros, a vivir una vida bohemia y alocada. Por uno de estos lances escandalosos, fue encarcelado, y, descontento del clima cultural pacato y tradicional de Lima, funda la revista *Nuesta Epoca* con objeto de dar cauce a sus ansias de abrirse y presentar nuevas formas de pensar y de expresarse.

---

171 Cfr. MARCHENA FERNÁNDEZ, Juan, *José Carlos Mariátegui*, Madrid, Edic. de Cultura Hispánica, 1988.

172 Sobre la fase periodística de Mariátegui, cfr. CARNERO CHECA, Genaro, *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista*, Lima, Amauta, 1980 (2.ª ed.).

Por estos años lee con fruición los artículos de la recién fundada revista *España*, órgano de expresión de la generación española de Ortega (la generación del '14), dejándose influir sobre todo por Araquistain, Alomar y Unamuno. El nuevo rumbo ideológico y de intereses vitales que va a experimentar, se observa en un artículo que escribe en el primer número de *Nuestra Epoca*, «El deber del Ejército y el deber del Estado». En este artículo, el Mariátegui frívolo da paso a un autor preocupado por la situación de su país, proponiendo un Perú más moderno, que no invierta tanto en gastos militares, sino que propone que se dedique ese dinero a erradicar la miseria. Las consecuencias ante este comprometido artículo no se hacen esperar, puesto que recibe amenazas y golpes de parte de militares, y le llevan a despedirse del periódico *El Tiempo* por el poco apoyo que su director le ofreció. Esto le lleva a fundar un nuevo periódico, *La Razón*, con su amigo César Falcón. Será la tribuna desde donde expresará su preocupación por su país, adoptando ya ideas socialistas. Se advierte en él una gran preocupación por la clase obrera y sus dificultades, así como la situación de la Universidad y la necesidad de una profunda reforma de la enseñanza. Sus inteligentes y valientes artículos hacen que *La Razón* vaya ganando un merecido prestigio, convirtiéndose en «el órgano antigubernamental más importante del país»[173].

Perú estaba gobernado por el general Augusto B. Leguía, a quien no le podía gustar la orientación de los artículos de Mariátegui y de *La Razón*. Así que presionó para poner trabas a Mariátegui en su acción periodística, ofreciéndole también una beca, tanto a él como a César Falcón, para marchar a estudiar a Europa. No está del todo claro si Leguía les obligó a marchar o si ellos aprovecharon la oportunidad de formarse en el extranjero, el caso es que en 1919 Mariátegui embarcaba con destino a Europa, dando fin a la etapa de juventud, o años forjadores, que él mismo denominó como *Edad de Piedra*. «En esta "Edad de Piedra", ascendente en cuanto a compromiso político y social, que va desde Jean Croniqueur a *La Razón*, José Carlos Mariátegui ha escrito 931 obras, entre artículos sociopolíticos y crónicas (840), cuentos (15), poemas (37), dramas (2) y artículos de crítica literaria y arte (37), según el paciente estudio de Eugenio Chang-Rodríguez, que si bien, y de acuerdo con este autor, sólo poseen un relativo valor artístico, sí muestran en cambio a un joven Mariátegui definitivamente comprometido con su vida de papel»[174].

---

[173] Marchena Fernández, J., *o.c.*, p. 16.
[174] Ibídem, p. 16.

Pero el trabajo realizado por Mariátegui antes de su etapa europea no se limitó a escribir artículos periodísticos, sino que ya había comenzado a participar de forma activa en la vida política peruana, influyendo con sus artículos en una huelga por las ocho horas de trabajo, en 1919, y en la reforma de la enseñanza, y siendo elegido a sus 21 años como Vicepresidente del *Círculo de Periodistas*. Pero la estancia en Europa va a ser decisiva en todos los aspectos, constituyendo la etapa de su maduración. Su estancia se centró sobre todo en Italia, con viajes a París, y a varias ciudades de Alemania, a Viena y a Budapest. Su interés por aprender, le lleva a ponerse en contacto con los intelectuales y políticos afines a su forma de pensar. En Italia conoce a la que pronto será su esposa, Anna María Chiappe.

Desde Italia escribe artículos para *El Tiempo*, destacando entre sus escritos *El Crepúsculo de la Civilización*, donde realiza un análisis de la burguesía europea y de la civilización occidental, tras los desastres de la Primera Guerra Mundial, muy influenciado por la óptica de Spengler. Conecta con los socialistas franceses e italianos, sobre todo con Gramsci, y participa en el Congreso de Livorno. A la vista de la situación de Europa, traumatizada por la desastrosa guerra entre 1914 y 1918, «confiaba, está claro que excesivamente, y al igual que el resto de pensadores revolucionarios de la época, en la llegada de un nuevo tiempo para el hombre, el mundo y la cultura. Estas ideas son reelaboradas y recogidas más tarde en *Cartas de Italia*»[175].

La trascendencia que Mariátegui dio a este viaje para el resto de su vida fue fundamental, puesto que allí recibió las influencias decisivas para los años posteriores. En Europa se empapó de los textos fundamentales del marxismo, así como experimentó la influencia de Croce, Gobetti y, sobre todo, Sorel. Pero también se dejó influir en el ámbito de lo artístico y literario, significando sus experiencias europeas una apertura a nuevas posibilidades y tendencias. Pero curiosamente la más importante de las experiencias de Mariátegui fue el descubrimiento, como efecto de la distancia, de la auténtica realidad latinoamericana. Como señala Juan Marchena, «al igual que otros muchos intelectuales, la toma de conciencia de su calidad de "hispanoamericano", en un mundo hasta cierto punto ajeno a la problemática de sus respectivos países, parece determinante en la conformación de una auténtica conciencia latinoamericana, donde la liberación del hombre continental debía partir de la potencialidad del mismo para llevarla a cabo. Así, escribe que le viaje europeo sirvió para descubrir, "al final, sobre todo,

---

[175] Ibídem, p. 17.

nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispanoamérica. El itinerario de Europa había sido para nosotros el mejor y más tremendo descubrimiento de América"»[176].

En 1923 regresa a Perú, advirtiendo el enorme contraste con el ambiente de donde venía. Sigue en el poder Leguía, mientras el país continúa en descomposición y empobreciéndose. La preocupación de Mariátegui va a ser enfrentarse con esta situación política y cultural. En este momento es cuando entra en contacto con Víctor Raúl Haya de la Torre, el otro líder político de esa época, con quien Mariátegui tendrá una profunda relación así como una dura polémica. En esos años, Haya de la Torre es un joven dirigente del movimiento estudiantil, animador de la Universidad Popular Manuel González Prada. Por encargo de Haya, Mariátegui dirigió una de las cátedras de dicha Universidad, desarrollando el tema de *La crisis mundial y la revolución*, desde sus experiencias europeas y ante la realidad de su país. «Estas importantes conferencias significan la aparición en el Perú de un Mariátegui distinto al que marchó. Fuerte, seguro, con una clara conciencia de lo por hacer y lo por conquistar»[177].

Cuando Haya de la Torre es deportado, encarga a Mariátegui dirigir su revista *Claridad*, órgano extendido en las universidades populares. Con el cambio de director, la revista, hasta ese momento dirigida sobre todo al público estudiantil, comenzará a orientarse hacia el mundo obrero. Este mismo año 1924 significa para Mariátegui la desgracia de tenerle que amputar su pierna. Pero su fuerte tenacidad no le dejará abatirse por esta ni por ninguna otra desgracia. Así, al año siguiente, con su hermano Julio César, funda la editorial *Minerva*, en la que publica su primer libro, *La Escena Contemporánea*. En realidad, Mariátegui sólo publicó dos libros a lo largo de su vida, el ya citado y *Siete ensayos de interpretación de la Realidad Peruana*, del que hablaremos en su momento. El resto de su obra fueron artículos de periódicos y revistas[178]. Ahora bien, *La Escena Contemporánea* también era una compilación de artículos escritos al regresar de Europa, y con un contenido similar al de las conferencias en la Universidad Popular. «El objetivo general era explicar cómo la revolución bolchevique abría el camino hacia la construcción del tiempo nuevo del hombre, y cómo la democracia burguesa parecía próxima a extinguirse, especialmente a causa del feroz

---

[176] Ibídem, p. 17.

[177] Ibídem, p. 17.

[178] Las *Obras Completas* están editadas por Amauta, Lima, 8 vols., 1987, aparte de las publicaciones en ediciones de bolsillo, por parte también de la Editorial Amauta, de las obras de Mariátegui.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

desarrollo del fascismo y del auge y la importancia de los movimientos comunistas»[179].

Esta obra causó un gran impacto tanto en políticos como en intelectuales, puesto que hacía referencias a autores y a múltiples temas desconocidos para muchos de ellos. Con este libro, Mariátegui «intentaba que el obrero industrial de Lima tuviera la oportunidad de conocer y comprender que su lucha era la lucha de todos, y que su aislamiento de las corrientes mundiales debía y podía ser vencido para la causa de la revolución»[180]. La persecución de Leguía contra Mariátegui, a causa de estos escritos, llega hasta secuestrarle los papeles y violentar su domicilio. Pero Mariátegui no se acobarda, puesto que es un hombre tenaz que ha encontrado una fe y un ideal, y nadie le apartará de su camino.

Su inteligente, a la vez que valiente, acción intelectual le va haciendo más popular dentro de Perú y también fuera de él, recibiendo numerosas cartas de otros intelectuales y de admiradores. Entre ellos destaca el escritor norteamericano Waldo Frank (1889-1967)[181], y el español Miguel de Unamuno, quien le agradece sus críticas positivas a su libro *La agonía del cristianismo* (1913).

El año 1926 es también el año en que funda la *Revista Amauta*, que va a ser a partir de ese momento el cauce de expresión de su pensamiento y también de toda una generación peruana y continental. En la presentación de la revista, Mariátegui expresa como objetivos «plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde el punto de vista doctrinario y científico; pero consideramos a Perú siempre dentro del panorama del mundo»[182]. Entre 1926 y 1930, salieron a la luz treinta y dos números de la revista, divididos en dos períodos o etapas, una de definición ideológica, y otra de clara orientación socialista. El prestigio de la revista hizo que Leguía suspendiera arbitrariamente la publicación, acusándola de «complot comunista», y detuviera a Mariátegui y a sus colaboradores, pero la presión internacional hizo que los liberaran en seguida.

---

179 Marchena Fernández, J., *o.c.*, p. 18.

180 Ibídem, p. 18.

181 Autor de *Our America o Virgin Spain*, Frank defenderá una unión de toda América, del Norte y del Sur, pero desde un clima de igualdad y respeto. En una carta a Mariátegui le muestra su satisfacción porque haya personas como él en Suramérica. «Una Unión de América Latina, le dice, esa sería la cosa mejor no solamente para todos Uds., sino para nosotros también. Si nosotros en los EEUU pudiéramos reconocer la existencia, al Sur de nosotros, de un mundo maduro, integrado, eso nos ayudaría a moderar la locura insana y no puesta en discusión de nuestro éxito material… Querido Mariátegui… me alegra que Ud. esté allí, en la gran aventura de hacer de América un mundo verdaderamente nuevo». Cfr. Marchena Fernández, J., *o.c.*, p 18.

182 Cfr. Marchena Fernández, J., *o.c.*, p. 19.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

A través de las páginas de la revista *Amauta*, Mariátegui va presentando su peculiar modo de entender el socialismo, con claros ingredientes latinoamericanos. Defiende que el socialismo tiene que aclimatarse a cada tierra y poseer los rasgos específicos de la misma, puesto que el socialismo no es un fruto exclusivamente europeo. Se tiene, por tanto, que construir un socialismo específico para *Indoamérica*, expresión utilizada desde este momento por Mariátegui. Y esta pretensión la considera más legítima aún por cuanto defiende que «la más avanzada organización comunista primitiva que registra la historia es la incaica», y, por tanto, la tradición socialista está ya enraizada en *Indoamérica* desde antes que surgiera el socialismo europeo contemporáneo. Aunque ese socialismo hay que actualizarlo y renovarlo, hasta conseguir un nuevo socialismo *indoamericano*.

Su propuesta socialista recibirá apoyos, pero también críticas. Estas llegarán con motivo de la realización del Segundo Congreso Obrero en Argentina, en 1927. Mariátegui expresa en sus intervenciones escritas la necesidad de conseguir organizaciones sindicales nacionales, que superen y vayan más allá de buscar intereses corporativistas, defendiendo los intereses de toda la clase trabajadora y contagiando una disciplina revolucionaria a través de una buena organización sindical. Y, además, expone que «el marxismo, como instrumento teórico del proletariado en su lucha, deber ser la herramienta que aúne los esfuerzos colectivos y no debe transformarse en elemento que disgregue las diversas tendencias que se formulen en su seno»[183].

b) La polémica con Haya de la Torre

1928 es el año en que comienza su famosa e importante polémica con Haya de la Torre, tema muy estudiado tanto por seguidores de Mariátegui como por los apristas, así como por muchos intelectuales peruanos y latinoamericanos[184]. El centro de la disputa se hallaba en la diferencia que ambos líderes tenían acerca de la situación peruana, avasallada por el capitalismo reformista, y sobre el camino político a seguir para sacar a Perú de esa situación. Haya de la Torre, desde su óptica populista, defendía una salida reformista, mientras que Mariátegui,

---

[183] Ibídem, p. 19.

[184] Cfr. GERMANÁ, César, «La Polémica Haya de la Torre-Mariátegui: Reforma o Revolución en el Perú», *Cuadernos de Sociedad y Política* (Lima), 1977, n.º 2, 1-56; IMBERNON, José María, «Mariátegui y Haya de la Torre: actualidad de un debate», en FORGUES, Roland (comp.), *Mariátegui. Una verdad actual siempre renovada*, Lima, Amauta, 1994, pp. 123-135.

como socialista que era, se inclinaba por una salida revolucionaria. Se trataba del enfrentamiento entre los representantes de dos clases sociales diferentes: la pequeña burguesía (Haya de la Torre) y el proletariado (Mariátegui). Las tesis que se han defendido para explicar la diferencia de planteamientos entre ambos han sido muy variadas, insistiéndose muchas veces en aspectos secundarios y anecdóticos, sin entrar en el fondo auténtico de la polémica. La diferencia estaba en el enfoque diverso con que analizaban la realidad del Perú de entonces. Para Haya de la Torre estaba claro que había que configurar una burguesía nacional fuerte, que liderara el proceso de modernización del país, y se independizara del feudalismo interno y del capitalismo internacional. Y para ello, el proletariado y los indígenas deberían colaborar en este programa, bajo el liderazgo de la burguesía, en un partido popular e interclasista que sería el APRA.

En cambio, Mariátegui se oponía a este modo de ver las cosas, en la medida en que no consideraba que la burguesía nacional no estaría nunca interesada de realizar una transformación a fondo del país, para conseguir una sociedad justa e igualitaria. La burguesía tenía sus propios intereses y, si no se conseguían, sería capaz de traicionar tanto al proletariado como al movimiento indígena. De ahí que propugnara que sólo el proletariado, aliado con el indigenismo, y organizados en un partido socialista, sería capaz de realizar la revolución que necesitaba la sociedad peruana.

Se trata, por tanto, de diferencias tanto en el análisis de la situación de la realidad, como también en el marco teórico y conceptual desde el que hacer tal análisis, y en el camino a seguir para sacar al Perú de su situación de atraso y dependencia, en las alianzas tácticas a realizar entre los diferentes grupos sociales, y en cuanto a las metas políticas y sociales a conseguir. El resultado de esta disputa fue una ruptura definitiva entre ambos líderes, acusándose mutuamente de ser el otro el culpable de las desavenencias, y el causante del fracaso de la buscada y deseada unidad. Mariátegui escribirá a Haya de la Torre una carta en la que le señala que sus manifiestos son la mejor muestra de una literatura hueca y trasnochada, y, por ello, le hacen incapaz de asumir el liderazgo de la transformación social y política de Perú.

Haya de la Torre le responde desde México de forma muy irónica, achacando los términos duros de la carta de Mariátegui a los efectos del clima tropical, y a que no ha entendido bien el manifiesto del APRA. Le recomienda que se calme y que no se deje influir tanto por las ideas europeas del socialismo. El proyecto del APRA, partido, alianza y frente, es, para Haya de la Torre, revolucionario y realista, porque se atiene al modo de ser peruano, sin copiar modelos foráneos.

A la vista de estas diferencias, y viendo que no era posible un acuerdo o acercamiento, Mariátegui se lanzó a organizar un partido revolucionario de clase, el *Partido Socialista del Perú*, un partido marxista-leninista, del que será elegido Mariátegui como secretario general. La justificación de la adopción de ese método de revolución está, según Mariátegui, en que «el marxismo-leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios. El Partido Socialista del Perú lo adopta como método de lucha»[185]. Un antecedente de esta organización fue la de los trabajadores peruanos durante las huelgas de 1919. Nueve años más tarde, Mariátegui funda este partido, que se nutrirá sobre todo de sindicalistas. Como órgano de expresión del partido, funda el semanario *Labor*, que, aunque apenas llegó a sacar diez números, tuvo una gran influencia entre el elemento obrero, que hasta entonces no había contado nunca con un medio de difusión de sus ideas.

La dirección de un partido político suponía cambios significativos en la vida de Mariátegui, pero no le hizo esto abandonar su dedicación al trabajo intelectual de pensador. El destino seguido por las tesis y la praxis de ambos contendientes fue un tanto curioso y contradictorio. Como concluye sintéticamente César Germaná, «el destino de ambas concepciones fue diferente. Mientras los planteamientos de Haya de la Torre estuvieron en el primer plano de la escena política durante más de tres décadas, los de Mariátegui prácticamente fueron olvidados, dejando el campo teórico y político en manos del reformismo. En la actualidad (1977) ocurre lo contrario»[186].

c) Los últimos años

Una muestra de que la actividad política no mermaba la dedicación intelectual en Mariátegui está en que ese mismo año de 1928 publicó su segundo libro, el más conocido de nuestro autor, *Siete ensayos de interpretación peruana*[187]. Esta obra significa el esfuerzo de Mariátegui por acercarse a la realidad histórica de su país, desde el convencimiento de que un acercamiento y una buena interpretación del pasado histórico del Perú era el mejor modo de entender los acontecimientos del presente peruano y latinoamericano. Mariátegui veía que hasta ese

---

[185] Cita tomada de MARCHENA FERNÁNDEZ, Juan, *o.c.*, p. 21.

[186] *O.c.*, p. 1-2. Habría que ver si, después de esa fecha (1977), los hechos avalan tal afirmación.

[187] Lima, Amauta. Ha tenido multitud de ediciones. Se halla también dentro de las Obras Completas.

momento la realidad peruana y latinoamericana sólo se había estudiado y enfocado desde la comparación con el mundo europeo, más culto y avanzado, insistiendo en el «retraso» de lo latinoamericano. Y, por eso, era fundamental fijarse a partir de ahora en el factor «americano» como constructor de un dinamismo peculiar, generador y protagonista de una nueva emancipación.

El libro es una colección de trabajos que se iniciaron como escritos independientes, publicados en *Mundial* y *Amauta*. Para la publicación como libro, fueron retocados y ampliados, organizándolos desde una línea estructural unitaria. Suponen un enfoque de la historia y realidad del Perú desde la óptica marxista, considerando los diferentes capítulos como ensayos provisionales, abiertos a sucesivos retoques y cambios, en la medida en que suponían análisis vivos de una realidad viva, la peruana. El contenido de los siete ensayos se ocupa de analizar los aspectos más importantes de la realidad peruana: la evolución económica, el problema del indio, el problema de la tierra, el proceso de la instrucción pública, el factor religioso, regionalismo y centralismo, y el proceso de la literatura.

En los años siguientes, Mariátegui siguió con su labor política y de escritor, intentando configurar un libro con varios de sus artículos, con el título *El Alma matinal y tres estaciones del hombre de hoy*. Pero sólo pudo ver la luz tras la muerte de su autor. En estas fechas es donde se produce también el curioso episodio del «libro perdido», un libro en el que expresaba con total libertad sus opiniones sobre el marxismo, con una óptica alejada de la postura oficial, pero el manuscrito se perdió. En el texto, Mariátegui se expresaba en la línea que ya anteriormente había apuntado, y en la que se veía sus discrepancias con la línea ortodoxa, para intentar construir un marxismo adaptado a la situación peruana y latinoamericana. Esto le tenía que llevar a enfrentarse con los representantes de los partidos oficiales y ortodoxos, alineados en la Internacional Comunista, como se vio ya en su intervención en el Congreso de Buenos Aires, en junio de 1929. En dicho Congreso, las propuestas de Mariátegui fueron muy criticadas por parte de la línea ortodoxa.

«La línea propiamente mariateguista no parecía estar en "sintonía" ni caminar en la misma dirección que el movimiento comunista internacional. En efecto, aunque Mariátegui no asistió personalmente, su texto fue leído en la Conferencia de Buenos Aires, y las tesis del mismo —teñidas de indigenismo— fueron objeto de crítica y rechazo por parte de los elementos del Komintern que lideraban la Conferencia»[188].

---

[188] Marchena Fernández, J., *o.c.*, p. 22.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Pero Mariátegui estaba plenamente convencido de la validez de sus tesis, en la medida en que era muy consciente de que el único socialismo y comunismo válido era el que fuera capaz de sintonizar con la sociedad peruana, compuesta en su gran mayoría por indígenas. Pero la muerte, ocurrida en abril de 1930, vino a interrumpir sus reflexiones, dejando varias de sus obras a medio terminar, y muchos proyectos sin poder llevar a la práctica. De todos modos, dejó dos libros casi terminados para su publicación. El primero de ellos es el denominado «libro perdido», puesto que, todavía en vida de Mariátegui, se había anunciado su pronta aparición. Parece ser que el causante de la pérdida del manuscrito fue César Falcón, receptor del manuscrito en Madrid para realizar las gestiones de su publicación en la editorial *Historia Nueva*. «Parece ser, dice Juan Marchena, que el texto se llegó a enviar a Madrid, aunque los detalles se confunden con la otra obra importante, *Defensa del Marxismo*, y que, dada la imposibilidad de publicarla en Lima o Buenos Aires, trató también de enviársela a Falcón para publicarla en España. Pero ni una ni otra obra vieron la luz en Madrid»[189].

El segundo libro no se publicó hasta 1959, bajo el título de *Defensa del Marxismo,* una serie de artículos escritos y publicados entre 1928 y 1929. Contenía también la publicación otro texto, *Teoría y práctica de la reacción*. *Defensa del marxismo* es un libro de gran interés para estudiar la concepción del socialismo que Mariátegui tenía al final de su vida, y la valentía con que defiende sus tesis originales sobre el mismo frente a todo dogmatismo oficialista. Mariátegui se situaba en medio de dos posturas extremas: el dogmatismo esclerotizado del comunismo oficial, y la socialdemocracia, a la que criticaba su tendencia pactista, culpándola de las derrotas experimentadas por el movimiento obrero. Por tanto, puede considerarse este texto póstumo «como exponente de las ideas del autor, y como punto de referencia para conocer la evolución ideológica en el proceso de formación y desarrollo de una izquierda netamente latinoamericana»[190].

Pero el peligro de dogmatismo no sólo estaba fuera, sino también dentro del mismo partido que había organizado Mariátegui, puesto que, a su muerte, el que le sucedió como Secretario General del partido, Eudocio Ravines, orientó la política del partido en una línea totalmente divergente a la seguida por Mariátegui, aunque más adelante fue consciente de sus errores y se convirtió en un claro anticomunista. Vemos, pues, que el esfuerzo realizado en el ámbito político por José Carlos

---

[189] Ibídem, p. 23.
[190] Ibídem, p. 23.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Mariátegui, que había logrado una fuerte influencia en las luchas sociales de la década de los treinta, no consiguió dejar detrás de él un grupo suficientemente preparado intelectualmente como para continuar el proceso creador y efectivo que él mismo había emprendido.

En resumen, a pesar de su corta vida, la influencia de Mariátegui en el campo intelectual peruano fue muy importante y digna de tenerse en cuenta. Fueron sobre todo cuatro núcleos teóricos los que destacan en su reflexión escrita, como hemos ido viendo siguiendo el desarrollo diacrónico de su vida: las referencias a la autenticidad del pensamiento hispanoamericano, su teoría indigenista, la original forma de entender el marxismo, y la conjugación del nacionalismo con una amplia visión internacionalista. Mariátegui disiente de quienes consideran que el pensamiento hispanoamericano está ya suficientemente independizado del europeo, puesto que, según él, todavía es «una rapsodia con motivos y elementos del pensamiento europeo»[191]. Queda mucho, pues, para poder construir un auténtico pensamiento hispanoamericano, entre otras cosas, piensa Mariátegui, porque todavía no tienen en cuenta los pensadores la realidad indígena. Un pensamiento auténticamente hispanoamericano tiene que asumir lo indígena y la herencia española. El resultado será el indo-americanismo de que habla en *Temas de nuestra América*, ideal diferente y opuesto al *panamericanismo* propuesto desde los intereses norteamericanos. Su oposición al panamericanismo se debía a que «el pan-americanismo se apoya en los intereses del orden burgués; el iberoamericanismo debe apoyarse en las muchedumbres que trabajan por crear un orden nuevo»[192].

Y en ese orden nuevo tienen que tener un puesto importante los indígenas, elemento fundamental de la sociedad peruana. Mariátegui defendió siempre la importancia fundamental del indio en la sociedad peruana, desde un conocimiento profundo de su situación y de su pensamiento, como puede verse en los capítulos de *Siete ensayos de la realidad peruana* dedicados al problema indígena y a la religión. Consideraba que «el Perú es todavía una sociedad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido[193]. A pesar de ello, Mariátegui no defendía una vuelta ingenua

---

[191] Mariátegui, J.C., *Temas de Nuestra América*, Lima, Amauta, 1978, 25.

[192] Ibídem, p. 25.

[193] Mariátegui, J.C., «Lo nacional y lo exótico», *Revista Mundial,* 1924, año V, n.º 237. Cita tomada de Montoya, R. «Siete tesis de Mariátegui sobre el pensamiento étnico y el socialismo en el Perú», *Anuario Mariateguiano*, Lima, Amauta, vol. II, p. 45.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

al indigenismo puro, sino a construir una nueva sociedad con los elementos que la constituían, el indigenismo y el hispanismo.

Igualmente, a la hora de defender su socialismo, consideraba necesario entenderlo desde la asunción de la realidad indígena, entendiendo que la sociedad primitiva indígena se había constituido, según él, bajo el modelo socialista *ayllu* de poseer la tierra en común, adelantándose al sistema ruso de los *soviets*. Ya nos hemos detenido suficientemente en indicar sus ideas heterodoxas sobre el marxismo, y el rechazo que tuvieron tanto entre las organizaciones latinoamericanas oficiales como en su propio partido, a partir de su muerte.

Mariátegui, a pesar de la preocupación constante por la transformación social de su país, no dejaba de lado estar al tanto de la evolución de la sociedad internacional. Tras su viaje a Europa, se había relacionado con intelectuales y políticos del viejo continente y seguía las evoluciones del mismo tras la primera gran guerra europea. Fruto de esas reflexiones es el libro ya citado, *La Escena Contemporánea*, donde se opone al internacionalismo político de la Sociedad de Naciones, por considerarlo una propuesta política al servicio de los intereses económicos de las naciones y clases sociales ricas, para defender un internacionalismo socialista, defensor de una auténtica democracia, en la que participen todas las culturas y capas sociales, con el objetivo de construir un mundo realmente justo y solidario. El internacionalismo burgués, en opinión del filósofo peruano, sólo persigue facilidades y ventajas para el libre comercio, mientras que el internacionalismo obrero persigue hacer frente a las injusticias y la explotación que sufre una gran parte de la humanidad.

En definitiva, todo el pensamiento de Mariátegui estaba atravesado por un impulso ético y humanista, desde el que se articulaba su idea del socialismo, la cuestión indígena, la conciencia de la nación y del pensamiento auténticamente peruano y latinoamericano, y el rumbo total de la humanidad, sometida a la lucha entre los intereses de los ricos y el ansia de justicia de la mayoría empobrecida.

3.3.2.2. Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979)[194]

Con la presentación del pensamiento de Mariátegui hemos hecho ya muchas referencias al de Haya de la Torre, por lo que no nos vamos a repetir aquí. Tanto Mariátegui como Haya de la Torre coinciden en

[194] Cfr. Rivarola, Milda/Planas, Pedro (eds.), *Víctor Raúl Haya de la Torre*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988; Lago Carballo, Antonio, «Prólogo», a Rivarola, M./Planas, P. (eds.), *o.c.*, pp. 13-18.

unir lo intelectual con la actividad política, pero podríamos decir que mientras Mariátegui fue un *intelectual político*, Haya de la Torre fue más bien un *político intelectual*, como lo denomina A. Lago Carballo[195]. Es decir, predominó más lo intelectual en el primero, y lo político en el segundo. Pero la condición de político en Haya de la Torre (y también en Mariátegui, como ya hemos visto) no se redujo únicamente al ámbito peruano, sino que abarcó la visión general de Hispanoamérica, el ideal bolivariano de conseguir la integración de todas las naciones hispanoamericanas en el ideal de la «patria grande». Pero además, su preocupación política trascendió lo americano, para situar sus objetivos políticos en la lucha contra el imperialismo y la consecución de la justicia social en el mundo.

Víctor Raúl Haya de la Torre nació en 1895 en Trujillo, capital del departamento de La Libertad, Perú, dentro de una familia acomodada. Su padre era profesor y diputado nacional, editor de *La industria*, periódico liberal, y su madre pertenecía a una familia rica de la región[196]. Tras terminar sus estudios secundarios, en 1914 inició en la Facultad de Letras de la Universidad de Trujillo su carrera universitaria, simultaneando sus estudios con una intensa vida literaria y social. En 1917 se trasladó a Lima, para inscribirse en la Facultad de Derecho de la Universidad de San Marcos, donde entra en contacto con Manuel González Prada, Director de la Universidad Nacional. Tendrá que trabajar en un bufete de abogados para pagarse sus estudios, mientras se dedica también a leer con intensidad a escritores europeos como sobre todo latinoamericanos, como Sarmiento, Ingenieros, Rodó y González Prada. Interesado siempre por la política, participa en el Movimiento de Reforma limeño, al mismo tiempo que establece contactos con el movimiento obrero. Cuando se produce la huelga general obrera por la jornada de ocho horas de trabajo, Haya de la Torre formará parte de la delegación universitaria de apoyo a la huelga.

Su intensa actividad estudiantil le lleva a conseguir la presidencia de la Federación de Estudiantes, en 1918, convocando en Cuzco el I Congreso Nacional de Estudiantes (1920), donde se llegó a decidir la creación de las Universidades Populares. El propio Haya de la Torre, nombrado Rector de la Universidad Popular de Lima, inaugura sus actividades el enero de 1921. Estas Universidades organizaban clases y seminarios

---

[195] Cfr. Lago Carballo, A., *o.c.*, p. 13.

[196] Sigo en estos datos biográficos a Rivarola, M./Planas, P., «Víctor Raúl Haya de la Torre. Biografía de una militancia, trayectoria de un pensamiento», en Id. (eds.), *o.c.*, pp. 19-28.

nocturnos para adultos, en los que impartían clases profesores e intelectuales, entre los que se contó Mariátegui, como vimos en su momento.

A partir de 1922 se dedicó a viajar por diversos países hispanoamericanos con objeto de conectar con intelectuales y dirigentes sociales para ir conformando el ideal de la integración hispanoamericana. En la revista *Claridad*, que Haya funda en 1923, colaborarán Ingenieros, Lugones, G. Mistral, y otros intelectuales partidarios de este ideal integrador, auspiciado con anterioridad por J. Rodó, J. Vasconcelos, M. Ugarte y otros. La participación de Haya de la Torre en la huelga de protesta contra la «imposición del clericalismo» ante las pretensiones del presidente Leguía de consagrar el Perú al Sagrado Corazón, le llevó a la cárcel y luego al destierro en Panamá. Es el momento en que escribe su primera obra, *Dos cartas de Haya de la Torre* (1923)[197]. De Panamá marchará a Cuba, donde preside la inauguración de la Universidad Popular «José Martí» (1923), y luego a México. Aquí es donde conectará con Vasconcelos, quien le ofrecerá el puesto de secretario personal. La estancia en México fue muy fructífera para el joven peruano, tanto por la experiencia de primera mano del desarrollo de la revolución mexicana, como también por las influencias intelectuales que recibe, entre ellas la obra del argentino Manuel Ugarte.

En 1924 viaja a Rusia, y asiste como observador al V Congreso de la Internacional Comunista, conectando con diversos dirigentes de la revolución rusa. El pensamiento marxista le produce un fuerte impacto, a tenor de la fuerte presencia que tendrá en sus escritos de estos años. En Suiza conocerá a Romain Rolland, uno de sus intelectuales más admirados e influyentes en su pensamiento. En este viaje por diversas naciones europeas, recala también en Londres, donde sigue un curso en la London School of Economics y establece contactos con el Partido Laborista inglés, interesándole su «socialismo no revolucionario». En París asistirá con diversos intelectuales hispanoamericanos, como M. Ugarte, M.A. Asturias, J. Vasconcelos y J. Ingenieros, y otros españoles (Unamuno y Eduardo Ortega y Gasset), a la Asamblea Antiimperlista convocada por Ingenieros y celebrada en junio de 1925. En la capital francesa, tras otra estancia en Londres, fundará (octubre de 1926) la Alianza Popular Revolucionaria Europea (APRA), formada por un grupo de estudiantes peruanos. Con este

---

[197] Lima, Grupo Ed. Claridad, 1923. Para el detalle completo de la bibliografía de Haya de la Torre, activa y pasiva, cfr. RIVAROLA, M./PLANAS, P. (eds.), *o.c.*, pp. 155-167.

motivo escribirá su artículo programático, «What is the APRA?», en el *Labour Monthly* londinense.

A partir de este momento, escribe diversos artículos en revistas como la peruana *Amauta* (la revista peruana de J. C. Mariátegui), las inglesas *Foreign Affairs* y *New Leader*, las argentinas *Renovación*, *Crítica y Sagitario*, y la costarricense *Repertorio Americano*. Se va produciendo en estos años sus primeras discrepancias con la III Internacional, con motivo del I Congreso Antiimperialista Mundial, celebrado en Bruselas en 1927. Haya de la Torre propuso al APRA como la organización máxima antiimperialista para Hispanoamérica, pero fue rechazada la propuesta al no ser apenas conocida su organización.

Ese mismo año llega a los Estados Unidos, donde impartió diversas conferencias, y posteriormente a México, dictando en la UNAM su conferencia «El problema histórico de nuestra América», publicada después en *Amauta*. Este artículo será el inicio de su polémica con otros intelectuales, como Julio A. Mella, quien escribe en su contra «¿Qué es el APRA?»[198], y sobre todo con J.C. Mariátegui, como ya vimos anteriormente[199]. No vamos a entrar en detalles sobre esa polémica, por no repetirnos. Con los apristas mexicanos funda la revista *Indoamérica*, y en sus páginas plasmará el *Plan de México* (1928), proyecto de crear un Partido Nacionalista Liberador en el Perú. Esta propuesta se la envía en privado a Mariátegui, quien le responderá más tarde exponiendo su desacuerdo. Es el momento en que se produce la ruptura entre ambos líderes peruanos, y lo que empuja a Mariátegui a fundar el Partido Socialista del Perú. Haya realiza una intensa acción proselitista de su proyecto por diversas naciones hispanoamericanas, reclutando un Ejército Liberador, que entrará en acción sobre Perú, pero con un clamoroso fracaso. Haya es deportado a Alemania, donde residirá entre 1929 y 1930, experimentando allí la primera crisis interna del aprismo, al ser acusado de caudillismo por otros líderes del movimiento.

Para superar esta crisis, Haya de la Torre escribe en 1930 *Construyendo el aprismo, síntesis programática del movimiento*. En ese mismo año, tras el golpe de estado de Sánchez Cerro con el que derroca el

---

[198] Cfr. RIVAROLA, M./PLANAS, P. (eds.), *o.c.*, p. 24.

[199] Cfr. IMBERNON, José María, «Mariátegui y Haya de la Torre: actualidad de un debate», en FORGUES, Rodand (comp.), *Mariátegui. Una verdad actual siempre renovada*, Lima, Amauta, 1994, pp. 123-135; GERMANÁ, César, «La polémica Haya de la Torre-Mariátegui. Reforma o Revolución en el Perú», *Cuadernos Sociedad y Política*, 1977, n.º 2, nov., pp. 1-56.

gobierno de Leguía, se convocan elecciones para la Asamblea Constituyente peruana, para las que Haya de la Torre es propuesto para presidente del gobierno por el Partido Aprista Peruano (P.A.P.), En las elecciones de 1931, según el recuento oficial, Haya es derrocado por el candidato gubernamental, Sánchez Cerro, pero el P.A.P. denuncia fraude electoral y exige la revisión del proceso, pero la Junta Electoral deniega tal petición. A pesar de esta derrota electoral, las elecciones de 1931 marcaron un hito histórico para el APRA, puesto que se convierte en un partido multitudinario, capaz de hacerse con el poder. Sus relaciones con el gobierno, supuestamente fraudulento, son muy tirantes, dando lugar a la persecución y represión de los dirigentes apristas, siendo arrestados algunos, entre ellos Haya de la Torre. Cuando en 1933 un militante aprista asesina a Sánchez Cerro, su sucesor, el general Benavides, concede una amnistía general por la que Haya queda libre. Pero nuevas tensiones políticas obligan al dirigente aprista a vivir en la clandestinidad durante diez años. A partir de entonces, el APRA revisa su ideología: sustituye el marxismo por la teoría «espacio-tiempo histórico», así como revisa sus críticas a la democracia liberal, y propone el «Plan de la afirmación de la democracia», consistente en un «Interamericanismo sin imperio». Durante la Segunda Guerra Mundial se sitúa del bando de los aliados. Y en la política peruana, el P.A.P. establece alianzas con otros partidos, como el Frente Democrático Nacional, que ganará las elecciones en 1945, contando el nuevo gobierno con tres ministros apristas. Pero, a consecuencia de tensiones internas, los apristas no durarán mucho en el gobierno.

En las elecciones de 1962, Haya de la Torre se presenta de nuevo a las elecciones generales, frente a Belaunde Terry, pero el empate resultante hace que una junta militar se haga con el poder, convocando nuevas elecciones para las que es vetado el líder del APRA. Haya de la Torre aprovecha este paréntesis político para ejercer como *Fellow Professor* de la Universidad de Oxford en agosto de 1962, y realizar diversos viajes a diversas ciudades europeas. En las elecciones de 1978 es elegido Presidente de la Asamblea, pero ya su salud comienza a experimentar serios quebrantos, hasta que falleció en Lima en agosto de 1979. Tenía 84 años.

Vemos, pues, cómo su vocación política se situó a caballo entre su preocupación por la reintegración de la «patria grande» y las vicisitudes de la política internacional, así como por las circunstancias concretas de la política peruana. Influyeron en él la Revolución mexicana, como la Revolución rusa y china, y la arrogancia imperialista yanqui, pero también fue deudor de los grandes intelectuales del *latinoamericanismo*, como J.E. Rodó, J. Vasconcelos, M. Ugarte, J. Inge-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

nieros y González Prada. Igualmente, la influencia de la filosofía de la historia de Hegel, el materialismo histórico de Marx, el circunstancialismo de Ortega y Gasset[200], y hasta la teoría de la relatividad de Einstein fueron determinantes en la construcción de la teoría del «espacio-tiempo histórico» de Haya, puesto que como él mismo afirma, «la política es relativista y su relatividad está determinada por el Espacio histórico en que se desarrolla la vida de los pueblos —medio geográfico, raza, psicología— y por el Tiempo histórico, que marca el grado de su evolución económica, política y cultural, la etapa de su desarrollo material y espiritual»[201].

Este empeño relativizador de acomodar las teorías e influencias a cada circunstancia concreta es lo que le llevó, en su disputa con Mariátegui, a tachar a éste de europeizante en su interpretación del socialismo. Cuando Mariátegui le indica que no habrá salvación para Indoamérica «sin la ciencia y el pensamiento europeo occidental», Haya le contesta: «Sí, ciencia y pensamiento europeo pero "digeridos" (…). Vale decir asimilados, metabolizados (…) por un procedimiento dialéctivo, fluyente que llega y continúa. Y por una relación de espacio y tiempo, que determina y transforma»[202].

Ambos intelectuales peruanos pensaban de fondo lo mismo, pero el modo concreto de aplicar las teorías foráneas a la situación peruana los dividió. Lo que les separaba a ambos, como vimos con anterioridad, es la interpretación de la evolución del capitalismo en el ámbito hispanoamericano. Para Haya de la Torre, «el imperialismo, última etapa del capitalismo en los países industriales, representa en los nuestros la primera etapa». Esto le llevó a entender de diferente forma la política de alianzas, el sujeto revolucionario y la estrategia política a seguir. Ambos veían al imperialismo de los Estados Unidos como el enemigo a combatir, imperialismo que siempre se empeñó, como eran muy conscientes ambos, en mantener divididas a las naciones hispanoamericanas para que no llegaran a conformar la añorada integración bolivariana que les haría fuertes y rivales del poder yanqui. Así se expresaba en su intervención de París, en 1925, que terminaba con estas palabras: «Contra el imperialismo, por la Unidad Política de América Latina, para la realización de la Justicia Social»[203].

---

200 Cfr. MEDIN, Tsvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, *o.c.*, pp. 48 y 62-67.

201 HAYA DE LA TORRE, V. R., *La verdad del aprismo*, Lima, 1940.

202 Cita tomada de LAGO CARBALLO, A., *o.c.*, p. 16.

203 Cfr. Ibídem, p. 17.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Las *Obras Completas* de Haya de la Torre empezaron a publicarse en Lima, en 1977[204], pero también se había realizado con antelación, en 1961, una edición del *Pensamiento político de Haya de la Torre*[205].

3.3.2.3. Víctor Andrés Belaúnde (1883-1967)

Belaúnde fue profesor de la Universidad de San Marcos, de la que llegó a ser vicerrector. Teresa Rivara de Tuesta[206] lo considera como uno de los pioneros en reflexionar y escribir sobre el tema de la identidad cultural, defendiendo la existencia de un pensamiento hispanoamericano, especialmente en el ámbito social y político, en un artículo titulado «Etapas del pensamiento americano»[207].

Considera nuestro autor que los pueblos correctamente constituidos persiguen, sobre todo en las épocas decisivas de su historia, *ideales* orientadores de su historia. En caso contrario, «su destino será la inmovilidad o el caos»[208]. Esos *ideales* no hay que confundirlos con las *ideologías*, puesto que ideales son orientaciones o rumbos que un pueblo o colectividad sigue, sacados de una visión correcta de la realidad. Mientras que las ideologías son concepciones inspiradas en realidades que no tienen nada que ver con la realidad. El ideal, dice Belaúnde, necesita «de la tierra favorable, del humus propiamente dicho, y sólo desarrollará al calor de la propia savia»[209].

Ese ideal en el que Belaúnde está pensando a la hora de constituir el pensamiento americano lo entiende como el empeño por realizar un pensamiento genuino y específico, que no debe ser contaminado por teorías foráneas, como es el caso del socialismo. Pero el rechazo del socialismo lo justifica porque se ha limitado el socialismo «a trasladar artificialmente, a un medio distinto, los aspectos de la cuestión social en los diferentes países de Europa», ignorando que el problema social específico del pueblo peruano es «el problema indígena»[210].

---

[204] Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1976-1977, en siete volúmenes. En 1984 se realizó la tercera edición.

[205] Lima, 1961, cinco volúmenes. Para una visión casi completa de la obra de Haya de la Torre, junto con una amplia literatura secundaria, cfr, Rivarola, M./Planas, P. (eds.), *o.c.*, pp. 155-167.

[206] Cfr. Rivara de Tuesta, M.ª Luisa, *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*, Lima, Universidad de San Marcos, 2000, pp. 19-22.

[207] *Mercurio Peruano* (Lima), 1927, año X, vol. XVI, n.º 107-108, pp. 161-171.

[208] *O.c.*, p. 162. Cita tomada de Rivara de Tuesta, M.ª L., *o.c.*, p. 20.

[209] *O.c.*, p. 162. Cfr. Rivara de Tuesta, M.ª L., *o.c.*, p. 20.

[210] *O.c.*, p. 169. Cfr. Rivara de Tuesta, M.ª L., *o.c.*, p. 20.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Igualmente, critica el involucionismo político que él considera se está dando en muchos países de Hispanoamérica, en la medida en que «se ha resucitado en ellos un régimen personal o cesarismo burocrático, que representa simplemente el asalto a posiciones oficiales por una nueva oligarquía, menos inteligente y menos moral que las anteriores»[211].

La identidad peruana debe buscarse, según Belaúnde, en los ideales ya existentes, y que han aguantado y se han arraigado en las épocas anteriores, precisamente porque son genuinos y han echado raíces en la realidad peruana. En cambio, otras muchas teorías, imitación de otras de fuera («anatopismo»), no son dignas de tenerse en cuenta, porque no aportan nada y porque impiden la búsqueda del verdadero ser peruano, su identidad nacional. De ahí que en *Meditaciones peruanas*, señale que se ha dado en Perú una mala orientación de las aspiraciones colectivas. Y «para que la conciencia colectiva se oriente acertadamente, es necesario *que descubra su realidad* y que hunda en su íntima esencia las raíces del ideal que formula. En una palabra, los ideales tienen que ser adecuados, conscientes y corresponder no sólo al tiempo, sino principalmente a la tierra»[212].

Así, pues, los ideales tienen que ser sustentados y apoyados sobre la realidad concreta y efectiva, para que se nutran de la savia original de su tierra. Cuando no se da esto, se produce lo que Belaúnde denomina *anatopismo*. «*Anatopismo*, dice, es la expresión que indica mejor el vicio radical de las aspiraciones colectivas. En la historia del Perú, el alma nacional o dormita, sin querer nada, o despierta para orientarse en el sentido de lo irrealizable o de lo equivocado. Es nuestra vida una triste sucesión de anatopismos»[213].

Como propuesta positiva, Belaúnde considera que la identidad nacional de Perú, expresada en su obra más conocida, *La síntesis viviente* (1951), se configura como una síntesis de diversos elementos que hay que saber conjugar, y sobre los que deben primar los valores espirituales. Esta misma temática de la identidad peruana la sigue analizando en *Peruanidad* (1942), donde estudia cuatro posturas diferentes sobre la identidad de Perú, y que denomina la peninsularista, la autoctonista, la fusionista y la peruanidad integral, postura esta última defendida por el propio Belaúnde, y consistente en entender que la peruanidad tiene que

---

[211] *O.c.*, p. 169.

[212] BELAÚNDE, V.A., «Los factores psíquicos de la desviación de la conciencia nacional», 1917, en *Obras Completas. Meditaciones peruanas*, Lima, Edic. de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, tomo II, cap. VI, p. 156.

[213] *O.c.,* p. 157. Cfr. RIVARA DE TUESTA, M.ª L., *o.c.*, pp. 21-22.

ser el resultado de una síntesis viviente de los elementos aportados por lo hispano-católico y los elementos biológicos, telúricos y culturales existentes en Perú a la llegada de los españoles[214]. En esa síntesis de las dos matrices culturales, lo indígena y lo hispano-católico, unos elementos se fusionan con los otros, transformándose ambos. «Hay valores, dice Belaúnde, que son cohesionados, transformados, por los valores superiores… la cultura primitiva no desaparece del todo; lo que tiene de bueno o permanente es asimilado o iluminado… Entonces cabe explicar la originalidad de la cultura peruana. No es simplemente el reflejo de la cultura hispánica. Es una nueva creación, una nueva síntesis en que los elementos hispano-católicos… asimilan instituciones económicas, organismos políticos y elementos estéticos propios del territorio al cual se han extendido»[215].

Como puede verse, Belaúnde, aunque acepta y acoge lo indígena como elemento fundamental de la peruanidad, sin embargo lo considera como un elemento inferior respecto a la herencia hispano-católica, con la que está unida y tiene que seguir uniéndose. Fusión y síntesis similar a la relación entre la forma espiritual y la materia aristotélica, en la que la forma sería lo hispano-católico, y la materia, lo indígena.

3.4. **República Dominicana: Pedro Henríquez Ureña (1884-1946)**[216]

Henríquez Ureña es el típico intelectual que, educado en el positivismo, se desdijo posteriormente de él y se convirtió en uno de sus máximos oponentes. Nacido y educado en Santo Domingo, dentro de un ambiente familiar positivista, realizó lo más importante de su producción intelectual en México, donde se abrió a otras influencias intelectuales. El nivel intelectual de su familia era muy selecto, puesto que su padre, Federico, fue director de la escuela preparatoria y había sido discípulo de Hostos, y posteriormente llegó a ser presidente de la República. Su madre, Salomé Ureña, dirigió la escuela Normal para señoritas, bajo la orientación de Hostos. «Pedro, que era el segundo miembro de la familia, recibió hasta los 10 años la educación de sus propios padres. Junto

---

[214] Cfr. RIVARA DE TUESTA, M.ª L., *o.c.*, p. 22.

[215] BELAÚNDE, V.A., «Evolución cultural de la época hispánica», en *Obras Completas. Peruanidad*, Lima, Ed. de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, tomo V, cap. VII, p. 229. Cfr. RIVARA DE TUESTA, T., *o.c.*, p. 22.

[216] Cfr. ROJAS OSORIO, Carlos, *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998, pp. 479-503. Cfr., en p. 503, más biliografía sobre el autor.

con su hermano Max leyó las obras de Shakespeare ya a los 11 años»[217]. Su formación continuó fuera de Santo Domingo, comenzando en Nueva York, donde permanecerá tres años (1901-1904), trasladándose después a La Habana. Allí fundará y dirigirá con su hermano Max la revista *Crítica Literaria*. Y ya en 1906 se halla en México donde va a permanecer de modo más continuo y a realizar su labor intelectual más importante. En 1914 se graduó como abogado, con una tesis titulada «La universidad», defendiéndola de los ataques que en ese momento recibía de diferentes instancias. Continuó sus estudios en los Estados Unidos (Universidad de Minnesota), y en 1921 vuelve a México, invitado por Vasconcelos. Pero en 1924 viaja a la Argentina, donde traba amistad con Alejandro Korn, y es allí donde permanecerá hasta su muerte, excepto en dos salidas mayores. En la primera, entre 1931 y 1933, regresó a la República Dominicana para ocupar el puesto de Superintendente General de Educación, momento también en el que la Universidad de Puerto Rico le concedió el doctorado *honoris causa*. Y en la segunda, entre 1940 y 1941, viajará a los Estados Unidos, invitado por la Universidad de Harvard para dictar unas conferencias en la cátedra Charles Eliot Norton. Resultado de las mismas será su libro *Las corrientes literarias en la América hispana*, publicado en 1945[218]. Al año siguiente, el 11 de mayo de 1946, murió en la Argentina, durante un viaje en tren entre Buenos Aires y La Plata.

a) *En la órbita del positivismo*

Un texto fundamental donde Henríquez Ureña presenta sus opiniones sobre el positivismo es su recensión a las conferencias de Antonio Caso, en México, sobre el positivismo. A. Caso considera que el positivismo está vivo todavía en Hispanoamérica, mientras que en Europa ya fue totalmente superado. Henríquez Ureña se queja de que Caso no haya sido más crítico con el positivismo, especialmente el comteano, puesto que él considera que Comte no logra demostrar su fe en la ciencia, ni tampoco la unidad filosófica que cree poseer su sistema. En cambio, Henríquez Ureña elogia a Comte por su *filosofía de las ciencias*, mostrando que la ciencia había llegado ya a conseguir un método experimental y a «formarse un vasto (aunque incompleto) cuerpo de doctrina capaz de satisfacer las necesidades intelectuales de las mayorías desorientadas»[219].

---

[217] Ibídem, p. 479.

[218] México, FCE, 1969.

[219] Henríquez Ureña, Pedro, *Obras Completas*, Santo Domingo, Universidad Pedro Henríquez Ureña, vol. I, 1976; vols., II y III, 1977. La cita es del vol. I, p. 290.

En cambio, respecto a la teoría de los tres estadios, además de afirmar que ya la había propuesto Turgot, la considera tan endeble que no resiste la menor crítica. La conclusión final a la que llega sobre Comte es que «no aportó a la filosofía ninguna noción nueva, esencialmente nueva, sino que puso a disposición, en mayor orden que antes, el conjunto de las ciencias»[220]. Tanto Caso como Henríquez Ureña coinciden en su crítica y oposición al positivismo, aunque el segundo mantuvo todavía elementos positivistas en sus obras posteriores. Ello se advierte, por ejemplo, en su ensayo *La sociología de Hostos*. Hostos fue de los primeros en introducir la sociología en los programas de la enseñanza. Lo más destacable de la *Sociología* de Hostos es para Henríquez Ureña su teoría sobre las leyes sociales, que son las que construyen el orden social. Tales leyes son la ley de sociabilidad, del trabajo, de libertad, de progreso, de conservación, de civilización y la ley del ideal.

También se ocupa Henríquez Ureña de analizar el determinismo de Hostos. Pero es un determinismo que busca conjugarse con la libertad en el ámbito social. Hostos considera que la ley de la libertad es la más importante de las leyes sociales, y defiende el libre albedrío en el ámbito de la moralidad. En realidad, los positivistas defendían el determinismo al extender las leyes de la naturaleza al ámbito de la realidad social, «pero Hostos es el menos determinista de los filósofos caribeños (y latinoamericanos), excepción hecha de Bello, quien sí sostiene la doctrina, formulada metafísicamente, del libre albedrío»[221].

Henríquez Ureña fue positivista hasta 1907, tal como él mismo lo confiesa[222], apartándose del positivismo durante su estancia en México. Pero también durante su estancia en México hay diversos elementos que muestran su orientación hacia la filosofía positivista, como es su participación en la manifestación a favor de Porfirio Parra, y el panegírico a Gabino Barreda, líderes ambos del positivismo mexicano. Con todo, cuando Antonio Caso se adhirió al movimiento de reelección de Porfirio Díaz, Henríquez Ureña trató de disuadirle de ello, y fue esta anécdota motivo de que se enfriaran las relaciones entre ambos[223].

Vemos, por tanto, que la influencia positivista estaba bien asentada en nuestro filósofo, debida en gran medida a lo arraigada que estaba en él desde su infancia. Como señala Enrique Anderson Imbert, «el positivismo fue el primer sistema filosófico que conoció. Lo conoció en su

---

[220] *Obras Completas*, I, 291.
[221] Rojas Osorio, C., *o.c.*, p. 488.
[222] Cfr. Roggiano, A., *Henríquez Ureña en México*, México, UNAM, 1989, p. 77.
[223] Cffr. Rojas Osorio, C., *o.c.*, p. 489.

propio hogar. Sus padres, el doctor Francisco Henríquez y Carvajal y la poetisa Salomé Ureña, habían sido colaboradores de Eugenio María de Hostos; y Hostos era, en toda nuestra América, el representante más talentoso del positivismo»[224].

b) *Más allá del positivismo*

Ya hemos señalado que el cambio filosófico se produjo en México, por influencia de Caso, Vasconcelos, Alfonso Reyes, Rubén Valentí y otros amigos mexicanos. El mismo Henríquez Ureña atribuye el cambio al influjo de su amigo Rubén Valentí. «Con Rubén Valentí también comencé a discurrir sobre filosofía, y él, que leía revistas italianas y gustaba del naciente movimiento pragmatista, me despertó la afición por las nuevas tendencias, que yo veía ya mencionadas en las revistas europeas…él fue quien nos llamó la atención enérgicamente, a Caso y a mí, sobre las nuevas tendencias filosóficas»[225].

Las filosofías a las que se va adhiriendo fueron el vitalismo nietzscheano, el pragmatismo de William James y el evolucionismo espiritualista de Henri Bergson. Es significativo, como expresión del desmarque del positivismo y comienzo de un nuevo rumbo filosófico, su artículo «Nietzsche y el pragmatismo», donde advierte la «necesaria crisis de vejez del positivismo»[226]. Tras su decadencia, han ido surgiendo nuevas corrientes filosóficas, que tienen en común su antiintelectualismo. De estas corrientes analiza la filosofía de Nietzsche y el pragmatismo de James, entre los cuales ve una serie de coincidencias. Para juzgar una doctrina, señala Henríquez Ureña, hay que ver sus consecuencias prácticas, y así nos ahorraremos eternas disquisiciones metafísicas. El pragmatismo, siguiendo a Ch. S. Peirce, parte de la idea de que «nuestras creencias son en realidad reglas de acción y que, para penetrar en la significación de una idea, debemos determinar qué clase de conducta es capaz de producir»[227].

Así, el pragmatismo sustituye al intelectualismo y retoma las ideas del empirismo, pero radicalizándolas. Pero, como indica Rojas Osorio, «Henriquez Ureña no repara en la afinidad del positivismo y del pragmatismo en este punto, es decir, en el rechazo a pronunciarse sobre

[224] «La filosofía de Pedro Henríquez Ureña», en *Nuevos estudios sobre las letras hispánicas*, Buenos Aires, Kapeluz, 1986, p. 62.
[225] Palabras recogidas en Ibídem, p. 65.
[226] *Obras Completas*, 1976, vol. I, p. 307.
[227] Ibídem, p. 309.

primeros principios y primeras causas»[228]. Otro rasgo importante del pragmatismo es su idea de que no se da una verdad estática, sino un proceso de verificación, de modo que la verdad es un medio destinado a otros fines, pero no un fin en sí mismo. Y una tercera característica es su pluralismo. Cada teoría tiene parte de verdad, por lo que, en vez de detenerse en disputas sin fin, lo mejor es aceptar el pluralismo.

A continuación, analiza las ideas pragmáticas de Nietzsche, siguiendo sobre todo *La gaya ciencia*. Una idea le llama la atención: «Lo que importa, ha dicho Nietzsche, no es que algo sea verdadero (en el sentido estático del intelectualismo), sino que se crea que algo es verdadero»[229]. Así mismo, destaca la importancia que Nietzsche da al inconsciente del pensamiento, con lo que se confirma que no existe un órgano del conocimiento, sino que la verdad depende de nuestros intereses. De este modo, Henríquez Ureña se pregunta, siguiendo a W. James, si no habrá ambigüedad en la verdad.

En relación a las ideas de Nietzsche sobre la lógica, destaca lo señalado en el aforismo III, en el que se opone a la idea de sustancia, de algo permanente, a pesar de que así parece indicarnos la lógica. Ello muestra que estamos rodeados de errores, pero algunos de ellos han resultado beneficiosos para la vida. Uno de estos casos es la idea de sustancia, de igualdad de las cosas parecidas, de la libertad, y de la idea de bien. También para Nietzsche la verdad tiene relación con lo útil y lo placentero, y con «toda clase de instintos». De ahí que observe el pensador alemán que los filósofos olvidaron el carácter vital del conocimiento, y, por tanto, de medio, convirtiéndolo en un fin. Así, pues, termina Henríquez Ureña citando el aforismo 374, en el que Nietzsche defiende que es absurdo que haya sólo un punto de vista sobre el mundo, siendo el mismo «susceptible de infinitas interpretaciones»[230].

Henríquez Ureña, a pesar de estas reflexiones sobre el pragmatismo y Nietzsche, advirtiendo sus afinidades, no se adhería ni al pragmatismo ni al antiintelectualismo, sino que intentaba mostrar la influencia de estas filosofías en el ámbito americano durante esos años, sirviendo para desbancar al positivismo. En efecto, la influencia del pragmatismo, el vitalismo y el historicismo se dio en casi toda Hispanoamérica, dejando obsoleta la filosofía positivismo, tan influyente hasta entonces.

Pero en el caso de Henríquez Ureña, Anderson Imbert indica que «fue a través del criticismo kantiano como don Pedro se apartó del

---

[228] *O.c.*, p. 493.
[229] *Obras Completas*, vol. I., p. 311.
[230] Cfr. Rojas Osorio, *o.c.*, p. 495.

positivismo». En *Las memorias* indica las numerosas reuniones que tuvo en casa de Antonio Caso, junto con Vasconcelos, y a veces también con Alfonso Reyes y Alfonso Cravioto[231]. Para Henríquez Ureña, el idealismo es un manantial inagotable, que ha vencido al positivismo, su rival. No considera acertado seguir a Krause, puesto que lo considera un pensador de segunda fila al lado de Kant, Hegel y otros. Kant insiste también en que no tenemos conocimiento pleno de la esencia de la cosas, por lo que termina nuestro filósofo portorriqueño adhiriéndose a un realismo crítico, o a un idealismo crítico, como postura equilibrada. Mantiene la confianza en la razón, pero considera que la decisión última le corresponde a la razón práctica.

En este apoyo firme en la razón práctica, en la ética, seguía la orientación de su maestro Hostos, con su fe mística en los valores morales. Henríquez Ureña apelaba a la «fe mística» de Hostos siempre que se refería a su ilustre compatriota.

En el ámbito de la crítica literaria, considera R. Gutiérrez Girardot que su orientación es dialéctica, advirtiendo también su inclinación romántica de entender la obra literaria como una totalidad orgánica, y no como una mera yuxtaposición de partes[232]. Por su parte, Francisco Romero lo considera a nuestro autor como un heredero del humanismo renacentista, debido a su «preocupación simultánea y equivalente por las formas en que cuaja el espíritu en las creaciones del hombre —y por el hombre mismo, como una atención pareja a las cosas nobles y a las almas—»[233]. Sánchez Reulet afirma que Henríquez Ureña fue el primero que en Latinoamérica abordó la crítica del positivismo con una clara intención de superarlo[234]. Y en ese empeño por superar el positivismo, se situó en el polo contrario del mismo. «No rechaza la metafísica como los positivistas. Veía la metafísica como un concepto general del mundo. De la educación puramente científica saltó a un equilibrio con la amplitud y la profundidad del saber humanístico. Tampoco reducía la moral al mero marco social, según la interpretación sociológica tan cara a muchos positivistas. De hecho creía en los valores morales universales»[235].

---

[231] Cfr. Ibídem, p. 497.

[232] Cfr. GUTIÉRREZ GIRARDOT, R., «Pedro Henríquez Ureña», en PHU, *La utopía de América*, Caracas, Ayacucho, 1978, p. XIX. Cfr. ROJAS OSORIO, C., *o.c.*, p. 498.

[233] ROMERO, Francisco, «Un humanista de nuestro tiempo», en *Ideas y figuras*, Buenos Aires, Losada, 1958 (2.ª ed.), p. 66. Cfr. ROJAS OSORIO, C., *o.c.*, pp. 498-499.

[234] SÁNCHEZ REULET, Aníbal, «Pensamiento y mensaje de Pedro Henríquez Ureña», *Revista Latinoamericana*, 1956, n.º 41-42, p. 67. Cita tomada de Ibídem, p. 499.

[235] ROJAS OSORIO, C., *o.c.*, p. 501.

Henríquez Ureña no abandonó nunca su fe en la razón, pero ya hemos dicho que dio siempre prevalencia a la razón práctica, al ámbito de los valores. Así, su orientación pragmática la entendía como una prevalencia de la razón práctica, orientándose todo al bien. En definitiva, «las nuevas corrientes: pragmatismo, irracionalismo, vitalismo, le ayudaron a superar su positivismo juvenil; pero no se afincó en una de ellas y buscó más bien el legado universal de Occidente: el humanismo, la fe platónica en los valores morales que hereda de Hostos y la aspiración a una sociedad justa, potenciadora de lo humano»[236].

3.5. **Brasil: Jakson de Figueiredo (1891-1928)**

El último de los pensadores de esta generación en quien nos vamos a detener brevemente es el brasileño Jakson de Figueiredo. Al igual que sus compatriotas de la generación anterior, Raimundo de Farías Brito y José Pereira da Graca Aranha, Figueiredo se sitúa lejos del positivismo, pero su pensamiento tomará otros rumbos a los de sus antecesores. Estudió Derecho en la Universidad de Bahía, alcanzando fama posteriormente como hombre de leyes en Río de Janeiro.

Tras distanciarse de la fe cristiana en su paso por la Universidad, posteriormente recobró la fe de su infancia, adoptando una vida ejemplar a la vez que comprometida con los problemas sociales. De sus obras cabe destacar *Algunas reflexoes sobre a filosofia de Farias Brito* (1916), *A questao social na filosofia de Farias Brito* (1919), y *Pascal e a inquietaçao moderna* (1922).

Los autores que le ayudaron a superar el materialismo hacia la recuperación de su fe, después de haber superado una grave crisis de salud física, fueron Bergson, Farías Brito y Pascal. Acerca de su pensamiento versaron sus diversos libros escritos, como hemos visto. A pesar de morir prematuramente en accidente, su corta vida le fue suficiente para dar cuenta de la calidad de su pensamiento, así como de su dedicación a la actividad social y política, a través sobre todo de su participación en el Centro Dom Vital.

En su desmarque del materialismo para acercarse a las nuevas corrientes de pensamiento que predominaban en esos años, «fue tentado al principio, señala Alain Guy, por un innegable fideísmo. Pero, poco a poco, Jakson de Figueiredo hizo sus concesiones a la razón, adhiriéndose al neotomismo. Por ello rechazó el panteísmo de Plotino y

[236] Ibídem, p. 502.

del maestro Eckhardt, así como el naturalismo de Nietzsche en el cual muchos modernos canonizaron la fuerza. Su combate por la restauración de los valores espirituales así lo prueba»[237].

4. CONCLUSIONES GENERALES

Como hemos podido comprobar, esta segunda generación del s. XX terminó y completó la tarea iniciada por la generación anterior de superar el positivismo, abriéndose al conjunto de filosofías que estaban apareciendo y dándose a conocer por entonces en Europa, y que primaban la vuelta a la metafísica, a lo irracional, lo intuitivo, el historicismo, etc. Ya dijimos que normalmente se suele considerar a los intelectuales de estas dos generaciones como pertenecientes a una única generación, que Francisco Miró Quesada denominaba generación de los *Patriarcas*. Pero hemos querido diferenciarlos en dos generaciones, con sus preocupaciones y características específicas. Si la primera de las dos generaciones se encargó de iniciar el ataque y la superación del positivismo, siendo todavía un grupo que se halla a caballo entre los dos siglos y todavía un tanto deudor de la filosofía positivista, la segunda coronó y completó el empeño de distanciarse del mismo, para construir su pensamiento ya sobre nuevas bases y referencias.

La tarea de estas dos generaciones de *Patriarcas* será continuada por la generación de 1930, denominada también por Francisco Miró Quesada como la generación de los *Fundadores*, liderada por dos filósofos de considerable talla, Francisco Romero en Argentina, y Samuel Ramos en México, a los que hay que agregar la figura de dos exiliados españoles, José Gaos, afincado en México, y J. J. García Bacca, en Venezuela, a los que hay que añadir el resto de sus compañeros *transterrados*.

BIBLIOGRAFIA

ALBERINI, Coriolano, «Ortega y Gasset en la Facultad de Filosofía», *Síntesis*, II (1928), n.º 19.

ALBERINI, C., *Escritos de Metafísica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1973.

ALBERINI, C., *Escritos de Etica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1973.

[237] GUY, Alain, *La filosofía en América Latina*, Madrid, Acento Editorial, 1998, pp. 41-42.

ALBERINI, C., *Escritos de Filosofía de la Educación y Pedagogía*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1973.

ALBERINI, C., *Epistolario*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, dos vols., 1980-81.

ALBERINI, C., *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1981.

ANDERSON IMBERT, Enrique, «La filosofía de Pedro Henríquez Ureña, *en Nuevos estudios de las letras hispánicas*, Buenos Aires, Kapeluz, 1986.

AQUINOL, Emigdio, *José Carlos Mariátegui y el problema nacional*, México, Ed. Unión de Universidades de América Latina, 1997.

ARICO, J., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1978.

BAZÁN, C., *Mariátegui y su tiempo*, Lima, Amauta, 1987.

BELAÚNDE, V.A., *Obras Completas. Meditaciones peruanas*, Lima, Edic. de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, dos vols., 1987.

BELAÚNDE, V.A., «Etapas del pensamiento americano», *Mercurio Peruano* (Lima), 1927, año X, vol. XVI, n.º 107-108, pp. 161-171.

BERNAL, M.ª del Carmen, «José Vasconcelos: Promotor de la educación nacional en México», NAVAL DURÁN, C./URPÉ GUERCIA, C. (eds.), *Una voz diferente en la educación moral, Pamplona,* EUNSA, 2001, pp. 217-225.

CARNERO CHECA, Genaro, *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista*, Lima Amauta, 1980 (2.ª ed.).

CASO, Antonio, *El peligro del hombre*, México, Ed. Stylo, 1942.

CASO, Antonio, *Meyerson y la física moderna*, México, La Casa de España en México, 1939.

CASO, Antonio, *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, México, Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras, 1941.

CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001.

CUENCA RORIBIO, José Manuel, «Alfonso Reyes. Un siglo», en *Intelectuales y políticos contemporáneos,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000.

DUSSEL, E., «El marxismo de Mariátegui como Filosofía de la Revolución», en *Anuario Mariateguiano*, Lima, Amauta, vol. 6, 1994,

FELL, Claude, «Vasconcelos y Mariátegui: convergencias y divergencias. 1924-1930», en FORGUES, Roland (comp.), *Mariátegui, una verdad actual siempre renovada*, Lima, Amauta, 1994, pp. 53-70.

FUSEL, K., «Ensayos en alemán. Introducción a la edición alemana de Mariátegui en el mundo», *Anuario Mariateguiano*, Lima, Amauta, vol. II, 1990.

GAOS, José, *Pensamiento en lengua española*, México, Stylo, 1945.

GERMANÁ, César, «La polémica Haya de la Torre-Mariátegui. Reforma o Revolución en el Perú», *Cuadernos Sociedad y Política*, 1977, n.º 2, nov., pp. 1-56.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Una influencia decisiva: el legado de José Gaos en el pensamiento iberoamericano», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pp. 57-84.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 359-366.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano», en HEREDIA SORIANO, A., (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 127-146.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Presencia de Ortega y Gasset en América», en CERUTTI, H./RODRÍGUEZ, (eds.), *Arturo Roig, filósofo e historiador de las ideas*, México, Universidad de Guadalajara, 1989.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*, Madrid, Edic. EGE, 1995.
GÓMEZ MORÍN, Manuel, *1915*, México, Ed. Cultura, 1927.
GUTIÉRREZ GIRARDOT, R. «Pedro Henríquez Ureña», en *PHU. La utopía de América*, Caracas, Ayacucho, 1978.
GUY, Alain, *La filosofía en América Latina*, Madrid, Acento Editorial, 1998.
GUZMÁN, Martín Luis, *Obras Completas*, México, Compañía General de Editores, 1961.
HAYA DE LA TORRE, Víctor R., *Obras Completas*, Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1976-1977, siete volúmenes. 1984: tercera edición.
HAYA DE LA TORRE, V.R., *La verdad del aprismo*, Lima, 1940.
HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Obras Completas*, Selección y prólogo de Juan Jacobo de Lara. Santo Domingo, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1976, 10 volúmenes.
IMBERNON, José María, «Mariátegui y Haya de la Torre: actualidad de un debate», en FORGUES, Roland (comp.), *Mariátegui. Una verdad actual siempre renovada*, Lima, Amauta, 1994, pp. 123-135.
KORN, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1927.
MAGALLÓN, Mario, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
MALLO, Tomás (ed.), *Pedro Henríquez Ureña*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1993.
MARCHENA, Juan (ed.), *José Carlos Mariátegui*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.
MARIÁTEGUI, José Carlos, *Temas de Nuestra América*, Lima, Amauta, 1978.
MARIÁTEGUI, J.C., «Lo nacional y lo exótico», *Revista Mundial*, 1924, año V, n.º 237.
MARIÁTEGUI, José Carlos, *Obras Completas*, Lima, Edit. Amauta, 1987, 8 vols.
MARIÁTEGUI, J.C., *Siete ensayos de interpretación peruana*, Lima, Amauta, 1994 (60.ª ed.).
MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994.
MONTOYA, R., «Siete tesis de Mariátegui sobre el pensamiento étnico y socialismo en el Perú», *Anuario Mariateguiano*, Lima, Amauta, vol. II.

OCAMPO, Victoria, «Mi deuda con Ortega», *Sur*, 1956, julio-agosto.
ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación de nuestro tiempo*, Madrid, FCE, 1996 (ed. de J.L. Molinuevo).
PALCOS, A., «José Ortega y Gasset. El sentido de la filosofía», *Nosotros*, año X, tomo XXIX, 1916, n.º 87, pp. 220-206.
PRO, Darío F., *Coriolano Alberini*, Valle de los Huarpes, 1969.
RAMÍREZ ALVARADO, M.ª del Mar, *Construir una imagen (Visión europea del indígena americano)*, Sevilla, CSIC, 2001.
REVISTA DE OCCIDENTE, «Indigenismo» (número monográfico dedicado al Indigenismo americano), *Revista de Occidente*, 2003, n.º 269.
REYES, Alfonso, *Antología de textos*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1992 (ed. de A. Lago Carballo).
REYES, Alfonso, *Simpatías y diferencias*, México, Porrúa, 1945, dos tomos.
REYES, Alfonso, *Obras Completas*, México, FCE, los doce primeros vols., 1955-1960. Los nueve vols. siguientes: ed. de E. Méjía Sánchez. Los cuatro vols. siguientes: ed. de J. L. Martínez.
RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, Lima, FCE, 2000, tres tomos.
RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*, Lima, Universidad de San Marcos, 2000.
RIVAROLA, Milda/PLANAS, Pedro (eds.), *Víctor Raúl Haya de la Torre*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.
ROGGIANO, A., *Henríquez Ureña en México*, México, UNAM, 1989.
ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991.
ROJAS OSORIO, Carlos, Filosofía moderna en el Caribe hispano, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998.
ROMERO, Francisco, «Un humanista de nuestro tiempo», en *Ideas y figuras*, Buenos Aires, Losada, 1958 (2.ª ed.).
ROVIRA, Carmen (coord.), *Bibliografía mexicana filosófica y política: primera mitad del s. XX*, México, UNAM, 1993.
SALAZAR, Adolgo, «Indigenismo y europeización», *El Maestro,* 1 (1921).
SÁNCHEZ REULET, Aníbal, «Pensamiento y mensaje de Pedro Henríquez Ureña», *Revista Latinoamericana*, 1956, n.º 41-42.
SARABIA VIEJO, M.ª Justina (ed.), *José Vasconcelos*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989.
SKIRIUS, John, *José Vasconcelos y la cruzada de 1929*, México, Siglo XXI, 1978.
TAMAYO HERRERA, José, *El pensamiento indigenista*, 1981.
VASCONCELOS, José, *Pitágoras. Una teoría del ritmo*, La Habana, 1916/México, Ed. Cultura, 1921.
VASCONCELOS, J., *Prometeo vencedor*, Madrid, Ed. América, 1916.
VASCONCELOS, J., *El monismo estético*, Madrid, Edit. Cultura, 1918.
VASCONCELOS, J., *Estudios indostánicos*, México, Edic. México Moderno, 1920.
VASCONCELOS, J., *La raza cósmica (misión de la raza ibeoramericana), notas de viaje a la América del Sur*, París/Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1925.
VASCONCELOS, J., *Indología; una interpretación de la cultura iberoamericana*, Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1926. París, 1927.

VASCONCELOS, J., *Tratado de Metafísica*, México, Edit. México Joven, 1929.
VASCONCELOS, J., *Páginas escogidas* (selec. y prólogo de A. Castro Leal), México, Edic. Botas, 1940.
VASCONCELOS, J., *México y España,* México, Manuel León Sánchez, 1020.
VASCONCELOS, J., *Carta a la intelectualidad mexicana*, México, 1934.
VASCONCELOS, J., *Ulises criollo. La vida del autor escrita por él mismo*, México, Edic. Botas, 1935.
VASCONCELOS, J., *La Tormenta. Segunda parte del Ulises criollo*, México, Edic. Botas, 1935.
VASCONCELOS, J., *Bolivarismo y monroísmo. Temas iberoamericanos*, Santiago de Chile, Edit. Ercilla, 1937.
VASCONCELOS, J., *La cultura en Hispanoamérica*, La Plata (Argentina), 1937.
VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Colegio de México, 1950.
VILLORO, Luis, «Raíz del indigenismo en México», *Cuadernos Americanos* (México), 1952, v. XI, t. Y, enero-febrero.
VV.AA., *Libro Jubilar de Alfonso Reyes*, México, Universidad de México, 1955.
VV.AA., *Páginas sobre Alfonso Reyes*, León, Universidad de León, 1955.
VV.AA., *Mariátegui total*, Lima, Amauta, 1994, 2 tomos.
WEISE, M. (ed.), *Mariátegui y las etapas de su vida*, Lima, Amauta, 1887.
WOMCK, John, *Zapata y la revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1969.
ZAN, J. de, «La presencia de Ortega y Gasset en Argentina y América», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 115-126.
ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 (3.ª ed.).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1



Capítulo 8

El grupo generacional de los años treinta: la generación de los «forjadores»

1. INTRODUCCION

Al grupo generacional de los *patriarcas* (en la que, como ya hemos indicado, Miró Quesada sitúa tanto los componentes de la generación de 1900 como los de 1915), le sucede la de los *forjadores*. Se trata de un grupo de pensadores que no orientan ya su labor filosófica en relación crítica con el positivismo, como lo habían hecho las dos generaciones anteriores. La filosofía positivista, aunque tenía todavía algunos seguidores en activo, era ya una escuela de pensamiento más, en fase terminal, superada ya su fase anterior de hegemonía en casi toda Iberoamérica. La preocupación en la que se centran los filósofos de este grupo generacional será ahora ponerse a la altura de Europa, esto es, alcanzar los mecanismos técnicos necesarios para filosofar con autenticidad desde su circunstancia iberoamericana. En este empeño van a ocupar todas sus energías, así como en preparar para el logro completo de este objetivo a la generación siguiente.

Van a contar para el logro de esta labor pedagógica con la ayuda, inesperada y eficaz, del conjunto de filósofos españoles exiliados, que, con José Gaos a la cabeza, pero con la no menor colaboración de otros compañeros importantes de generación, como J.D. García Bacca, E. Imaz, E. Nicoll, M. Zambrano, Joaquín Xirau, y otros más jóvenes, como Sánchez Vázquez, Francisco Ayala, Ramón Xirau, etc., darán un impulso fundamental al nivel filosófico de las principales universidades hispanoamericanas.

Esta generación de los *forjadores*, para seguir utilizando la denominación de Miró Quesada, se configura alrededor de tres centros funda-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

mentales, con sus respectivos líderes intelectuales: México, bajo el liderazgo de Samuel Ramos y José Gaos (como el más representativo de los exiliados españoles afincados en tierra mexicana); Argentina, con Francisco Romero como figura más representativa; y Venezuela, con J.G. García Bacca y el entorno de sus colegas y colaboradores. Junto a estos tres núcleos, se irá completando el resto de representantes del panorama filosófico hispanoamericano de esta generación.

En consecuencia, el presente capítulo estará articulado con los siguientes apartados: en primer lugar, presentaremos los rasgos más significativos de esta generación; en segundo lugar, incidiremos en la especial influencia de la filosofía de J. Ortega y Gasset en este grupo generacional, influencia más fuerte todavía que en los representantes de la generación anterior; en tercer lugar haremos amplia referencia a las vicisitudes e influencia en el panorama cultural hispanoamericano de los intelectuales españoles *transterrados* en suelo americano, como consecuencia de la guerra civil española; y, por último, presentaremos a los representantes más significativos de este grupo generacional. Como ya hemos indicado, los filósofos más representativos se sitúan en tres puntos de referencia: México (Samuel Ramos y José Gaos), Venezuela (Juan David García Bacca), y Argentina (Francisco Romero). Pero, antes de hacer referencia al pensamiento de cada uno de estos cuatro filósofos, nos detendremos en ofrecer un breve panorama del conjunto de pensadores y escuelas más significativas de este grupo generacional.

2. EL EMPEÑO DE LOS «FORJADORES»: LA «NORMALIZACION DE LA FILOSOFIA»

Este grupo generacional va alcanzando su madurez a lo largo de la década de los treinta, década en la que se produce la guerra civil española y la Segunda Guerra Mundial, conflictos que no experimentará Hispanoamérica en sus propias carnes pero que repercutirá de forma importante, como vamos a ver, en su desarrollo cultural y sociopolítico. El impacto de la guerra civil española resulta evidente a través de la presencia de la generación de intelectuales españoles *exiliados* o *transterrados*, pero también la Segunda Guerra Mundial, por cuanto fue interpretada por muchos intelectuales hispanoamericanos como la expresión de la decadencia de la cultura europea y una cierta llamada a la intelectualidad americana a ocupar su lugar hegemónico, orientándose por otros derroteros.

Este aspecto posee una enorme importancia, por cuando hemos tenido ocasión de ver en los capítulos anteriores cómo los intelectuales hispanoamericanos, aunque empeñados por conseguir un pensamiento autóctono, nunca dejarán de mirar e imitar a Europa. Pero esta Europa, cuna y epicentro de la filosofía y de la civilización ilustrada, parecía que tocaba fondo tras la experiencia de dos grandes guerras en menos de medio siglo. Y aunque no se reaccionó ante la Segunda Guerra Mundial como tras la primera, en clave de una total decadencia de Occidente (siguiendo a Spengler) y una llamada a la América hispana a sustituirla en su papel de hegemonía cultural, sí produce este nuevo descalabro europeo la impresión de una fuerte desmitificación de la cultura occidental, y como la señal de haber llegado el momento de pensar que el camino a seguir ya no está en seguir miméticamente sus huellas, sino en ensayar caminos nuevos, libres y autónomos, cobrando cada vez más peso la necesidad y legitimidad de repensar lo latinoamericano desde sus propios cánones y perspectivas.

Se trata de un grupo de filósofos mejor formados que los de la generación anterior, conocedores en mucha mejor medida de la historia de la filosofía europea, aunque conscientes de la enorme distancia que todavía les separa de ella. Podían leer directamente a los clásicos de la filosofía, aunque no dominaban el latín ni el griego, ni tampoco tenían una formación científica y humanística sistemática. Desde este nivel intelectual, se lanzarán a ir forjando un programa de elaboración de una filosofía latinoamericana auténtica, aunque no se atrevan del todo a realizarla, sino que se empeñarán sobre todo en formar a la generación siguiente en el dominio de los instrumentos técnicos que les permitan realizar por fin lo que ellos denominan la «normalización de la filosofía» en Hispanoamérica. Y en este empeño son conscientes de que están realizando una auténtica misión de *forjadores* («conciencia forjadora») de un proyecto filosófico de grandes consecuencias: el empeño de una filosofía latinoamericana auténtica.

Como hemos señalado en el capítulo anterior, siguiendo a F. Miró Quesada, la diferencia entre esta generación y la anterior en el modo como se sitúan ante la filosofía europea es fundamental. La generación anterior daba por hecho que la normalización de la filosofía latinoamericana pasaba por la imitación de la filosofía europea, la única que podía se considerada tal. En cambio, esta nueva generación acepta la filosofía europea como el ámbito en el que surge la filosofía, pero no la ven ya como un producto único y cerrado, sino como uno más, considerando que se puede llegar a filosofar de un modo similar pero original, desde la propia circunstancia latinoamericana. De ahí que piensen que es posible una filosofía latinoamericana original, auténtica y autó-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

noma, aunque ellos no se sientan con suficientes fuerzas para construirla, y dejan esa misión para la generación siguiente. Por ello, pondrán todo su esfuerzo en preparar a sus discípulos de la forma más adecuada para que puedan realizar con éxito esa misión. Pero eso no significa que no se apresten a la labor de generar ellos mismos obras creadoras, que inicien y marquen el camino de lo que tienen que hacer más en serio las generaciones siguientes.

Ahora bien, no todos los críticos e historiadores de esta época valoran de igual manera este empeño por abrir una beta original y creadora en el ámbito filosófico. Por ejemplo, Francisco Larroyo, aunque valora muy positivamente la alta capacidad de estos filósofos para comprender la filosofía europea, lo que les permitirá adoptar una posición y distancia crítica ante ella y ensayar nuevas rutas de investigación, lamenta sin embargo que no se diera todavía en este grupo ninguna obra apreciable en su esfuerzo de crítica e intento de originalidad. Eso sí, reconoce el autor mexicano que estos pensadores pusieron de su parte en este empeño de normalización filosófica «un esfuerzo metódico, fecundo y lleno de honestidad intelectual», que «alterna con una especie de frívolo y vanidoso empeño de artificiosa originalidad»[1]. Este juicio negativo no es de extrañar, viniendo de quien se adhiere a una concepción uniforme de filosofía y se cierra a todo tipo de planteamiento cercano a la idea de lo que hemos denominado *filosofías nacionales*. Aun así, la conclusión que Larroyo hace de este momento filosófico es muy positivo, por cuanto entiende que a partir de ese momento «puede decirse que Iberoamérica ha “pasado” ya con buen éxito el examen de madurez académica y que labora al lado de los otros países de la Tierra en la tarea y tareas de la filosofía. Ya el filosofar en estas latitudes no se satisface con la divulgación de ideas: en muchos pensadores el logro del aporte creador a la filosofía universal es meta y designio»[2].

En una línea distinta a los planteamientos de Larroyo, los protagonistas de este grupo generacional se centran en reflexionar y profundizar en el problema de la identidad de lo latinoamericano como globalidad, pero también en la identidad de lo mexicano, argentino, peruano, chileno, etc., no sintiendo esta identidad nacional en contradicción o ruptura con la identidad global latinoamericana.

En este esfuerzo y en el convencimiento de la legitimidad de una filosofía latinoamericana auténtica y original tuvo mucho que ver la influencia de la filosofía orteguiana de la *circunstancia* y del *perspectivismo*.

---

[1] Cfr. LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1989, p. 128.
[2] Ibídem, p. 128.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Vimos ya el impacto en la generación anterior del primer viaje de Ortega a la Argentina y el influjo paulatino en el ámbito hispanoamericano de sus primeros trabajos escritos. La fructífera influencia del pensamiento de Ortega se completó con la presencia de sus discípulos españoles, la generación del exilio republicano. Veremos a continuación, en sendos apartados ambas presencias e influencias.

3. LA INFLUENCIA DE ORTEGA A PARTIR DE LOS AÑOS TREINTA

Como ya hemos señalado en los capítulos anteriores, desde la llegada de Ortega y Gasset por primera vez a la Argentina en 1916, su influencia fue determinante en el panorama cultural, y sobre todo filosófico, latinoamericano. Junto al impacto de la lectura de sus obras, el modo de influencia más amplio y profundo lo constituyó la *Revista de Occidente*, junto con la colección de libros denominada *Biblioteca de ideas del siglo XX*, editada por la editorial *Revista de Occidente*, bajo la dirección de Ortega[3].

Su influencia fue tan determinante, que algunos intelectuales, como el dominicano Pedro Henríquez Ureña, la llegaron a considerar incluso como peligrosa, en la medida en que suponía reincidir en la tendencia de los intelectuales hispanoamericanos de seguir imitando a Europa[4]. La *Revista de Occidente* servía, es cierto, para situarse a la altura de los tiempos, para estar al día de lo que se escribía en la naciones más cultas europeas, poniendo en peligro de este modo el empeño de pensar desde las propias raíces culturales, desde lo autóctono latinoamericano.

Pero aun dando por sentado que el peligro detectado por el intelectual portorriqueño podía ser cierto, también era no menos cierto que los contenidos del pensamiento orteguiano, como ya tuvimos ocasión de verlo en capítulos anteriores, poseían importantes sugerencias para animar a los intelectuales hispanoamericanos a pensar desde sus específicas circunstancias y desde su peculiar perspectiva. En efecto, categorías e ideas tan interesantes como *circunstancia* y *perspectiva*, así como el de *generación*, sirvieron a muchos intelectuales de estos años de revulsivos y de empuje para no contentarse con imitar el pensamiento europeo, sino para ponerse a pensar desde el propio horizonte cultural hispanoamericano.

---

[3] Cfr. MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, F.C.E., 1994, pp. 31 y ss.

[4] Cfr. Ibídem, p. 32.

No podemos detenernos en analizar pormenorizadamente la presencia de estas ideas en el grupo generacional que estamos presentando[5], sino que nos vamos a referir sólo a algunos aspectos de la influencia de Ortega en los dos intelectuales autóctonos más significativos de este grupo, Samuel Ramos y Francisco Romero. Como indica T. Medin[6], el primer concepto orteguiano cuya influencia se impuso más tempranamente en Latinoamérica fue el de *generación*, y posteriormente los de *circunstancia* y *perspectiva*. La idea de *generación* fue utilizada con rapidez, pero entendida fuera del contexto técnico del pensamiento orteguiano, y utilizada fuera incluso de los círculos y contextos filosóficos. Así, fue utilizada sobre todo en contextos políticos, de la mano de movimientos radicales que aspiraban a revolucionar la esfera política argentina (reformas políticas y universitarias), mexicana (revolución mexicana en el poder) o peruana (el APRA de V. Haya de la Torre). Se trataba de jóvenes generaciones empeñadas en la lucha por ocupar un lugar en su contexto nacional. Las generaciones jóvenes pedían paso a las asentadas en el poder, acusándolas de anquilosamiento y de falta de vitalidad. Por eso, no podían por menos que sentirse alentadas por las palabras de Ortega, al señalar que «… nuestro tiempo es claramente una época de jóvenes, de iniciación, de beligerancia constructiva»[7]. En México incluso, Gómez Morín diseñó su lucha civil por el cambio social y cultural a través de una organización social similar a la *Liga de Educación Política* que Ortega y Gasset fundó en España en 1915[8].

Contra esta instrumentalización y extrapolación de la filosofía de Ortega se levantaron algunos intelectuales, entre ellos el mexicano Samuel Ramos, uno de los más representativos de la generación que vamos a estudiar, sin dejar por eso de utilizar la terminología orteguiana. De hecho, al hacerse cargo de la revista *La Antorcha* (fundada por J. Vasconcelos), le añadió el subtítulo de *Revista de la Nueva Generación*. Ramos entiende que el concepto de *generación*, que se va extendiendo por todo Latinoamérica, se empieza a utilizar a partir de la publicación de *El tema de nuestro tiempo* de Ortega (1923), pero considera que se está abusando del término y utilizándolo de forma indebida, inventándose generaciones por todos los lados. La situación sociopolítica mexicana constituía un momento ideal para expandirse la idea orteguiana, en la medida en que se abrían un cúmulo de oportunidades a la gente joven,

---

[5] Para un análisis más pormenorizado, cfr. MEDIN, T., *o.c.*, cap. 2.º, pp. 27 y ss.

[6] *O.c.*, pp. 46 y ss.

[7] Cita tomada de MEDIN, T., *o.c.*, p. 48.

[8] Cfr. KRAUZE, Enrique, *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1985 (5.ª ed.), pp. 222-227. Tomo el dato de MEDIN, T., *o.c.*, p. 48.

tanto en el ámbito político, como económico y cultural. Muchos jóvenes llegaban con apenas 30 años a ocupar cargos de relevancia, siendo el mismo presidente, Lázaro Cárdenas, un ejemplo al respecto, llegado al poder con apenas 39 años.

Ramos, aunque considera que la teoría orteguiana no se verifica en todos sus términos, sobre todo en entender el momento de llegada al poder entre los 30 y 45 años, le parece adecuada para reflejar la situación presente mexicana. El entorno que había mandado durante la dictadura de Porfirio Díaz representaba la generación vieja, sustituida por una generación joven que estaba orientando al país por caminos nuevos. Pero esa generación caía en el defecto juvenil de dotar a la política mexicana de un radicalismo demagógico perjudicial, especialmente imitando las teorías socialistas que provenían de Europa, y que no resultaban muy adecuadas para la situación de México. Este radicalismo es el que a Ramos le hace temer el fracaso de los planes de la nueva generación. Y junto al radicalismo, otro defecto pensaba él que acechaba a la generación joven: el narcisismo de interesarse sólo por sí mismo y no ser suficientemente objetivos respecto a las necesidades del país que estaban tratando de gobernar. De ese modo, caían en un utopismo irreal que no ayudaba al país a salir del atraso de sus errores pasados. Por eso, entiende Ramos que la política tiene que estar en manos de hombres maduros, que tengan un mayor sentido de la realidad[9]. Así, pues, Ramos acepta lo fundamental de la teoría orteguiana de las generaciones, pero rechaza el uso incorrecto e indiscriminado con que la entienden, en su propio provecho, determinados intelectuales y grupos políticos. Sobre todo criticaba la acentuación del conflicto intergeneracional, cuando Ortega conjuga ese conflicto con la mutua integración, en la medida en que las generaciones jóvenes viven de la herencia de las anteriores.

Pero de modo más profundo e interesante influyeron entre los latinoamericanos categorías más centrales del pensamiento de Ortega, como son la *circunstancia*, el *perspectivismo* y la teoría *raciovitalista*. Y esta influencia se orientó en una doble dirección, como acertadamente señala T. Medin. Por un lado, en el contenido fundamental de su filosofía, generando un diálogo filosófico acerca de la naturaleza de la filosofía, el problema de la verdad, la relación entre relativismo y perspectivismo, etc. Pero, por otro lado, resultó muy fructífera su influencia porque generó una profunda reflexión sobre la propia circunstancia

---

[9] Cfr. RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y de la cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 1988 (16.ª ed.), pp. 122-126.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

latinoamericana, en la medida en que empujó la reflexión sobre la esencia de lo latinoamericano y la legitimidad de un pensamiento generado desde su específica perspectiva, y en diálogo con su propia circunstancia.

El intelectual que más ejemplarmente encarna este perfil de influencia fue sin duda Samuel Ramos. A raíz de la lectura de *El Espectador*, escribe una serie de artículos (recolectados después en *Hipótesis*[10]) en los que se adhiere a las tesis de Ortega de sacar la filosofía de los muros de la Universidad para mezclarla con los problemas de la calle, porque «sólo así se humaniza el pensamiento y se dignifica la vida»[11]. Y desde las bases filosóficas orteguianas se enfrentó al intuicionismo que propugnaba A. Caso, el filósofo mexicano más representativo del momento, perteneciente a la generación anterior. La crítica de A. Caso al positivismo le llevó a distanciarse de las filosofías racionalistas y seguir los planteamientos pragmatistas y el intuicionismo bergsoniano. En cambio, S. Ramos, siguiendo a Ortega y su planteamiento raciovitalista, distinguía entre el racionalismo plano del positivismo y la necesidad de seguir confiando en la razón, sin caer en los irracionalismos intuicionistas que suponen la muerte de la razón y la muerte de la filosofía. Pero tendremos ocasión más delante de profundizar en la polémica entre Caso y S. Ramos.

La influencia de Ortega también fue fundamental en el otro gran representante de esta generación, el hispano-argentino Francisco Romero. Vimos el enorme impacto de la presencia de Ortega en Argentina desde su primer viaje en 1916, pero también tuvimos ocasión de advertir que su influencia no fue tanta a través del contenido central de su pensamiento, sino en el impulso provocado entre los jóvenes intelectuales para estudiar la filosofía europea, sobre todo la alemana, orientando sus preferencias hacia la filosofía de Max Scheler, Husserl, Harmann y Heidegger. Por tanto, Ortega aparecía más como un precursor y animador a interesarse por los grandes de la filosofía europea que como un filósofo con un cuerpo personal de doctrina. Basta recordar lo que dijimos en el capítulo de boca de Alejandro Korn. Pero esta actitud no fue general, sino que también influyó en filósofos tan representativos como Francisco Romero, sucesor de Alejandro Korn en la cátedra de gnoseología y metafísica en la Universidad de Buenos Aires. Romero conectó con Ortega en su segundo viaje (1928), y a partir de entonces tuvo con él una estrecha relación intelectual.

---

[10] RAMOS, Samuel, *Hipótesis*, México, 1927.

[11] Ibídem, p. 74.

A pesar de la importante influencia de Ortega en Francisco Romero, el suelo filosófico del argentino no se reducía al pensamiento orteguiano sino que estaba muy influido también por Dilthey, Hartmann y Scheler. Incluso se puede decir que Romero y Ortega descubrieron simultáneamente a Dilthey, según el testimonio del también filósofo argentino Aníbal Sánchez Reulet. Según éste, al oírle hablar Romero a Ortega sobre la metafísica y la razón vital, y hacerle observar Romero la similitud de su pensamiento con el de Dilthey, Ortega le reconoció que no conocía a Dilthey, siendo ésa una de la ocasiones y motivos para ponerse en contacto con el filósofo historicista alemán[12]. De hecho, en el escrito posterior de Ortega, «Dilhey y la idea de la vida»[13], señaló sinceramente que no había llegado a conocer la obra de Dilthey «hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no lo he conocido hasta hace unos meses»[14]. Incluso llegará a reconocer que «este desconocimiento me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi vida. Por lo pronto, diez años en el desarrollo intelectual de ella, pero claro está que esto implica una pérdida igual en las demás dimensiones»[15].

Como señala T. Medin, en este mismo escrito Ortega hace alusión a este encuentro con Romero en Argentina, y al momento en que impartió las tres lecciones que dio allí sobre Dilhey, considerando al filósofo afincado en Argentina aunque nacido en España (Sevilla), como la primera contribución de un pensador hispano al estudio de Dilthey[16].

Romero en cambio valoró como original y «magistral» el importante estudio de Ortega, «Ni vitalismo ni racionalismo», que constituye el escrito clave en la trayectoria orteguiana, porque marca el paso de la etapa perspectivístiva a la de madurez raciovitalista[17]. Este escrito de Ortega fue utilizado repetidas veces por Romero en sus clases, y citado

---

[12] Cfr. Medin, T., *o.c.*, pp. 68-69.

[13] *Revista de Occidente*, 1933, en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, vol. VI, pp. 165-214.

[14] Ibídem, p. 170.

[15] Ibídem, p. 170. No vamos a entrar aquí en la polémica sobre las diferentes interpretaciones que se han dado sobre la relación entre la razón histórica de Dilthey y la razón vital de Ortega: cfr. Ferrater Mora, José, *Ortega y Gasset. Etapas de su filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1952 (3.ª ed.: 1973), pp. 89-91; Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, México, 1952, pp. 308-331; García Bacca, J.A., *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Anthropos, 1990 (1.ª ed.: Caracas, 1947, dos vols.), cap. 8.º, «Ortega o el poder vitamínico de la filosofía»; Garrido, Manuel, «El yo y la circunstancia», *Teorema*, XIII/3-4 (1983), 309-343).

[16] Cfr. Medin, T., *o.c.*, p. 69.

[17] Cfr. para las diferentes etapas de la filosofía de Ortega, Ferrater Mora, José, *o.c.*

también con frecuencia en sus escritos. En su trabajo «Presencia de Ortega»[18], Romero considera acertado el planteamiento raciovitalista de Ortega, en la medida en que la tarea de la filosofía tiene que centrarse en teoretizar e interpretar lo irracional (la vida) mediante el uso de la razón. Esto es lo que Ortega considerará el «tema de nuestro tiempo». Estas apreciaciones elogiosas de Romero las corresponderá también Ortega señalando a Romero como el único hombre de lengua española que se está dando cuenta de que en España se está empezando a pensar con una calidad y altura inusitada, y anticipándose en originalidad al resto del pensamiento europeo en los aspectos más decisivos de la filosofía[19].

También fue importante la influencia de Ortega en la Argentina en el ámbito de la ética y la teoría de los valores, por medio del artículo «¿Qué son los valores?», aparecido en *Revista de Occidente* en 1923. Además de influir directamente con sus ideas, Ortega puso en contacto con los más importantes filósofos alemanes que estaban escribiendo sobre ética y axiología, produciéndose un cambio teórico de influencias en este campo, superándose la influencia anterior del sociologismo ético de Durkheim y Buglé[20].

Pero donde más nos interesa insistir ahora es en la influencia del pensamiento sociológico de Ortega, y más en concreto en Francisco Romero. Ya desde su escrito *Vieja y nueva política* (1914), y luego en *La España invertebrada* (1922), Ortega había presentado sus ideas sobre la sociedad en clave de la relación entre minorías y masas. Pero es sobre todo en su más conocido libro *La rebelión de las masas* (1930) donde explicita sus planteamientos, extrapolando sus conclusiones del entorno español al europeo. Para Ortega, el hecho social más importante e incontrovertible del momento era «el pleno advenimiento de las masas al pleno poderío social». Estas ideas, al igual que el resto del pensamiento de Ortega, tuvieron una amplia repercusión en la América hispana, aunque no para aceptarlas sin más, sino para criticarlas y para tachar a Ortega de una concepción elitista de la sociedad. Hay que tener en cuenta que, como indica T. Medin, en Latinoamérica se iba extendiendo cada vez más la conciencia de la problemática social y se estaba adoptando progresivamente un ahondamiento en la sensibilidad democrática, por lo que los planteamientos elitistas de Ortega no podían menos que chocar negativamente en muchos ámbitos sociales e intelectuales. Lo curioso es que en diversos países, donde los procesos

---

[18] *Sur*, agosto de 1936, n.º 23, p. 16.

[19] Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, VI, pp. 195-196.

[20] Cfr. MEDIN, T., *o.c.*, pp. 69-70. Cfr, también FRONDIZI, Risieri y GRACIA, Jorge J.E., *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericna del siglo XX*, México, FCE, 1975, p. 187.

revolucionarios se habían extendido, se fueron utilizando diversos planteamientos de la sociología orteguiana pero dándoles un contenido y significado muy diferente[21].

De todos modos, sea coincidiendo con los planteamientos de Ortega o estando en contra, sus escritos sirvieron para un mayor impulso de los estudios sociológicos. De hecho, en esa época se puede decir, como indica F. Romero, que la palabra *sociología* no se la veía como un saber serio, sino meramente literario. Pero, dice el propio F. Romero, «una serie ilustre de investigadores, avezados en la reflexión filosófica, han dado nuevo prestigio a estas nuevas disciplinas. Entre ellos se sitúa dignamente Ortega con *La rebelión de las masas*, libro excepcional dentro de las fronteras de nuestro idioma, y destinado como otros suyos a una vasta repercusión europea»[22].

Pero esta valoración elogiosa del libro no le impidió a Francisco Romero realizar algunas críticas a los planteamientos orteguianos, en el artículo de la revista *Sur*, y del que hemos entresacado la cita anterior. Desde una óptica más cercana a la justicia social, Romero analiza la situación de la articulación élites-masas en Latinoamérica, y advierte que el fracaso de la situación social hispanoamericana se debe más a las élites dirigentes que a la supuesta irrupción y rebelión de las masas, según la fórmula orteguiana. Y de hecho, piensa que si las masas se rebelan contra sus dirigentes no es porque no acepten su función de ejemplaridad, sino porque no aceptan que aprovechen la ocupación del poder para conseguir beneficios personales y lucrarse económicamente. Por eso, F. Romero advierte que en el concepto de rebelión de las masas hay dos aspectos muy diferentes. Uno es positivo, la llegada del hombre común al goce y disfrute de los derechos y ventajas de una sociedad que se va desarrollando y enriqueciendo progresivamente. El aspecto negativo estaría, según Romero, en el hecho de que las masas no se contentan con exigir una mayor participación en los bienes sociales sino que aspire también al mando sociopolítico, sin hacer distinción entre ambas realidades.

Coincidía Romero con Ortega en señalar que este fenómeno del advenimiento de las masas estaba en estrecha relación con la crisis del liberalismo, generador de grandes conquistas para el hombre occidental. Pero entendía Romero que lo conseguido por el liberalismo era más bien un conjunto de ideales más que realidades, puesto que el liberalismo auténtico tenía que equilibrarse con altas dosis de justicia social,

---

[21] Cfr. MEDIN, T., *o.c.*, p. 112.

[22] ROMERO, F., «Al margen de *La rebelión de las masas*», *Sur*, vol. I (1931) n.º 2, pp. 204-205.

aspectos ausentes en el libro de Ortega, y no centrarse sólo en una concepción antropológica y sociológica que prima el individualismo y la competitividad a ultranza. En el logro de esta nueva orientación del liberalismo es donde consideraba Romero que debiera de orientarse la actividad de las minorías directivas. «Hasta ahora, afirma Romero, las minorías se han desempeñado como actores ante una sala vacía. Podían creer que todo lo hacían bien. Ahora la sala rebosa de público. No desesperemos porque la platea silbe y el paraíso se dedique a innocuos ejercicios de puntería sobre el escenario…(…). Las minorías, que tienen a su cargo proponer programas y fines a la mayoría, tienen que comenzar por reformarse ellas mismas ante este hecho nuevo que es la presencia desconfiada y constante de la muchedumbre»[23].

Como puede verse, aunque Romero atempera y corrige los planteamientos elitistas de Ortega, su fórmula no va demasiado lejos, sino que se limita a exigir ejemplaridad desde la justicia social a las masas a las que tienen que dirigir. Otros planteamientos fueron más críticos con Ortega, desde posturas socialistas y más igualitarias. Podríamos extendernos más en el análisis de la recepción de las ideas de Ortega en los países latinoamericanos durante la década de los treinta[24], pero he querido fijarme sobre todo en los dos autores latinoamericanos que van a ser los líderes de este grupo generacional.

Las ideas fundamentales de Ortega seguirán influyendo directamente en el ámbito latinoamericano, y más en concreto en los integrantes de esta generación, pero se va a producir un factor fundamental que contribuirá también al afianzamiento de la filosofía de Ortega en tierras americanas: la llegada de los exiliados españoles de la llamada «generación del exilio republicano», fenómeno histórico sobre el que nos vamos a detener a continuación.

4. LA LLEGADA DE LOS EXILIADOS REPUBLICANOS ESPAÑOLES

La llegada del grupo de exiliados españoles a Hispanoamérica, ocurrida entre 1938 y 1939, constituyó sin duda un acontecimiento cultural fundamental para enriquecer el panorama intelectual latinoamericano, especialmente el mexicano, venezolano y argentino. Este amplio contingente de intelectuales constituía la mayor parte de la también denominada

23 Ibídem, p. 203.
24 Cfr. para ello Medin, T., *o.c.*, pp. 93 y ss.

generación del ’27, el grupo generacional que siguió a la generación de Ortega, muy influidos por él, y resultado del esfuerzo del filósofo raciovitalista por elevar el nivel de la cultura española y acortar su atraso endémico respecto a Europa. Prueba de que esta labor cultural de Ortega había tenido éxito está en que se suele denominar a este período anterior a la guerra civil española (1936-39) la «Edad de Plata» o «segunda edad de oro» de la cultura española. Pero el levantamiento militar del general Franco desbarató esta feliz trayectoria, llena de tan positivos augurios de cara al futuro, y obligó a la mayor parte de la intelectualidad española, defensora del Gobierno legítimo de la II República, a emigrar a Europa o a Hispanoamérica.

Tras un largo período de ignorancia y silencio sobre este capítulo de la historia española, los estudios sobre este grupo generacional exiliado se han incrementado considerablemente[25]. Esta circunstancia no hacía más que continuar la constante española de exilios políticos y culturales que han jalonado la historia de España desde los Reyes Católicos, y sobre todo durante todo el s. XIX[26]. Pero el exilio de 1939 tenía unos rasgos y caracteres muy específicos como son, en primer lugar, el que la mayoría de los emigrados estuviera formada por gente del pueblo y, aun siendo el conjunto de intelectuales un número cualitativo considerable, constituía dentro del conjunto una pequeña proporción; en segundo lugar, el elevado número de exiliados (se calcula alrededor de medio millón de personas); en tercer lugar, a diferencia de la mayoría de los exilios anteriores, cuyos protagonistas solían ser élites políticas y militares, los componentes del exilio republicano eran de estatus social y económico bajo; en cuarto lugar, los lugares de asentamiento fueron muy variados, quedándose algunos en Europa, pero asentándose la mayoría de intelectuales en un amplio abanico de naciones americanas. Los exilios anteriores fueron de relativa corta duración, y, regresados a la península, solían contribuir al cambio político posterior y regresar al poder del que habían sido desalojados. No ocurrió así con el exilio de 1939, puesto que sólo pudieron regresar a España (los que siguieron

---

[25] La literatura sobre el exilio republicano abarca una lista considerable. Por eso me limito a citar algunos textos más significativos: ABELLÁN, J.L. (dir.), *El exilio español de 1939*, 6 vols., Madrid, Taurus, 1976; Id, *Filosofía española en América. 1936-1966*, Madrid, Guadarrma, 1967; Id., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid/México, FCE, 1998; Id., *El exilio como constante y como categoría,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001; DÍAZ, Elías, *Pensamiento español. 1939-1973*, Madrid, EDICUSA, 1974.

[26] Cfr. LLORÉNS, Vicente, «Emigraciones de la España moderna», en ABELLÁN, J.L. (dir), *El exilio español de 1939*, *o.c.*, vol. 1.º, pp., 25-93; MARAÑÓN, Gregorio, *Españoles fuera de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1947.

con vida) cuarenta años después, a partir de 1975, tras la muerte del dictador.

No vamos a detenernos aquí en detallar las múltiples facetas de este importante exilio, puesto que hemos señalado la bibliografía fundamental para quien desee consultarla, sino que nos vamos a limitar a mostrar algunos aspectos de la presencia e incidencia del grupo de filósofos en los diversos ámbitos geográficos latinoamericanos donde se instalaron.

Los lugares de preferencia para su ubicación fueron sobre todo México y Argentina. En México se asentaron José Gaos, Joaquín Xirau, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol, J. Roura Parella, Wenceslao Roces, Manuel Granell y Adolfo Sánchez Vázquez. J.D. García Bacca, como veremos más adelante, llegó en 1938 a Quito, y de allí pasó a México, para asentarse a partir de 1946 en Venezuela. María Zambrano recorrió diversos países latinoamericanos, para asentarse en Suiza. J. Ferrater Mora, tras permanecer algún tiempo en Puerto Rico, se asentó posteriormente en los Estados Unidos. Fue el único de los exiliados que se aclimató a un ámbito de idioma anglosajón. En Argentina se asentaron en un primer momento sobre todo los dirigentes políticos del Gobierno republicano, un puñado de ilustres literatos, y algunos filósofos como Francisco Ayala y Luis Farré. Posteriormente, junto al núcleo mexicano, se convirtió en un polo de influencia filosófica la Universidad Central de Venezuela, con la llegada y definitivo asentamiento en ella de J.D. García Bacca, Manuel Granell, Domingo Casanova y Juan Nuño, entre otros[27].

En un principio, y nos referimos especialmente al contingente que llegó a México, aunque invitados por su presidente Lázaro Cárdenas, fueron recibidos por la intelectualidad mexicana con gran recelo, en la medida en que eran vistos como directos competidores en el mercado de trabajo. Pero en seguida superaron esta inicial actitud de recelo por cuanto su trabajo no sólo no mermó el de los nativos, sino que sirvió para generar un enorme renacimiento y revulsivo cultural y social en múltiples campos. Si hacemos un breve recorrido a las tareas intelectuales que desarrollaron los *transterrados* españoles, según la expresión acuñada por J. Gaos[28], tenemos que referirnos a las instituciones educativas que

---

[27] Sobre la labor de los filósofos exiliados en América, cfr. ABELLÁN, J.L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939, o.c.*; BEORLEGUI, Carlos, *El pensamiento filosófico de J.D. García Bacca en el contexto del exilio republicano,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.

[28] Cfr. para los conceptos de exiliado, transterrado y conterrado, con los que los diversos protagonistas denominaron su situación, ABELLÁN, J.L., *El exilio como constante y como categoría*, *o.c.*

fundaron, como la *Academia Hispano-Mexicana*, el *Instituto Luis Vives*, y el *Colegio Madrid*[29]; a los periódicos y revistas que crearon, algunos de ellos traídos de España, como *Cuadernos Americanos*[30], *Clavileño*, *España Peregrina*, *Realidad* (Revista de ideas), *Romances*, *Las Españas*, *Indice*, *Insula*, …[31]; a las editoriales que abrieron (como es el caso de Séneca, Losada, Nova, Argos, Proa, Grijalbo, Vértice, Esfinge, Cénit, etc.)[32] o ayudaron a abrir (FCE y UTEHA)[33]; a las traducciones de obras importantes de filosofía que realizaron (Dilthey, Heidegger, Sartre, clásicos griegos y latinos, etc.)[34]; y a la honda labor magisterial en diversas Universidades y centros intelectuales de todo tipo[35].

El abanico de filósofos que hemos señalado era suficientemente amplio como para que cada uno de ellos se asentara en líneas de pensamiento e influencias filosóficas muy diversas. Pero, con todo, podemos indicar una serie de rasgos distintivos en los que parecen coincidir la mayoría de ellos. Siguiendo al profesor J.L. Abellán, quien más atención ha prestado al estudio de esta generación de filósofos, los rasgos distintivos del pensamiento que desarrollaron tras su asentamiento en Hispanoamérica son los siguientes: creciente despolitización de su pensamiento, la idealización de España, la fuerte influencia de la Institución Libre de Enseñanza, la honda y persistente influencia del pensamiento de Ortega, la influencia también del historicismo y del existencialismo, y el posterior acercamiento al marxismo, sobre todo a partir de la década de 1960[36]. Formados en España bajo la influencia

---

29 Cfr. Lloréns, V., *o.c.*, p. 138.

30 Cfr. Rama, Carlos M.ª, «Cuarenta años de Cuadernos Americanos», *El País* (Madrid), 8-I-1982.

31 Para una información más pormenorizada sobre estas revistas, cfr. Andújar, Manuel y Risco, Antonio, «Crónica de la emigración en las revistas», Abellán, J.L. (dir), *El exilio español de 1939*, *o.c.*, vol. 3.º, pp. 11-150.

32 Cfr. Andújar, M. y Risco, A., *o.c.*, p. 19; Lloréns, V., *o.c.*, pp. 149-150.

33 Cfr. Abellán, J.L., *Panorama de la filosofía española actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, pp. 134-136: «Entrevista con el editor Arnaldo Orfila», *El País* (Madrid), 15 de octubre de 1978, pp. I y IV-V.

34 Como indica V. Lloréns, «Entre 1939 y 1955, los refugiados vertieron al español, sólo para el F.C.E., más de un centenar de obras de un total de 179 en el campo de la sociología, la filosofía, la historia y la política. Obras fundamentales no pocas de ellas y de gran extensión», *o.c.*, p. 147.

35 Para el conjunto de esta labor intelectual de los exilados, cfr. Beorlegui, C., *La filosofía de J.D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, *o.c.*, cap. 3.º «La guerra y el exilio. El grupo generacional del 27».

36 Cfr. para un mayor desarrollo de estos rasgos, Abellán, J.L., «Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939», en Id. (dir.), *El exilio español de 1939, o.c.*, vol. 3.º, pp. 153-208; Beorlegui, C., *o.c.*, pp. 74-77.

directa o indirecta de Ortega, todos ellos construyen sus primeras aportaciones filosóficas en suelo americano sobre el suelo filosófico del raciovitalismo, pero también se advierte la presencia concomitante del historicismo y posteriormente del existencialismo heideggeriano y sartreano. Y con el despertar en el ámbito latinoamericano de la teoría de la dependencia, y las filosofías de la liberación en los años finales de la década de los cincuenta y comienzos de los sesenta, el pensamiento de la mayoría de ellos va a orientarse hacia la influencia del marxismo. El paradigma para advertir la sucesión de estas variadas influencias lo constituye J.D. García Bacca, mientras que J. Gaos fallece antes de que se produzca en él este viraje hacia el marxismo (1969).

Hemos hecho referencia, sin detenernos demasiado en ello, a la honda labor magisterial que realizaron los *transterrados* españoles en el entorno cultural y filosófico hispanoamericano. Quizás sea esta la labor más importante que realizaron, aunque se trata de una labor menos cuantificable y medible, puesto que la cantidad de alumnos que pasaron por sus aulas, los lectores que se aprovecharon de sus escritos y de sus conferencias, conformaron un entorno de influencia que sirvió para elevar de forma considerable el nivel cultural y filosófico de los países hispanoamericanos. En el desarrollo de este capítulo, me voy a detener, entrelazados con el resto de los filósofos latinoamericanos de su misma generación, solamente en José Gaos y en J.D. García Bacca de forma expresa y directa. Eso no quita que, cuando sea necesario, hagamos referencias a algún otro de los filósofos españoles.

5. LOS AUTORES Y CORRIENTES FILOSOFICAS MAS SIGNIFICATIVAS

5.1. **Una presentación panorámica**

Presentaremos a continuación una visión panorámica de corrientes y autores más significativos correspondientes a este grupo generacional, siguiendo sobre todo a Francisco Larroyo, para después centrarme sobre todo en cuatro autores: Francisco Romero, Samuel Ramos, José Gaos y J.D. García Bacca. Reconoce Larroyo que la influencia más fuerte dentro del panorama filosófico hispanoamericano de estos años es la de Ortega y Gasset, seguida por la no menos importante de W. Dilthey. Y junto a ellos, se advierten también las influencias de las más importantes corrientes de pensamiento dominantes en estos años tanto en Europa como en Estados Unidos: la fenomenología, el neotomismo católico,

la teoría material de los valores, el personalismo, la filosofía analítica, el marxismo, etc. Pero junto a ello, se continúa la línea de reflexión sobre las condiciones y la legitimidad de un pensamiento autóctono hispanoamericano. Es el momento en que se eleva de modo importante el nivel del conocimiento filosófico en la mayoría de los centros universitarios hispanoamericanos, como vimos con anterioridad, representando, como señala Francisco Romero, el momento de la consolidación y *normalización* de la filosofía en Hispanoamérica.

a) La presencia del *pensamiento cristiano* sigue pujante en Hispanoamérica, a través de la *escolástica*, que en estos años ya no está influenciada como en épocas anteriores por los españoles Jaime Balmes o Zeferino González, sino por autores franceses, italianos y alemanes. Además, la filosofía escolástica se sintetiza o concilia con corrientes historicistas, raciovitalistas, existencialistas y personalistas. Entre los autores más significativos en Argentina cabe señalar a Tomás D. Cásares (n. en 1895), profesor de la Universidad de Buenos Aires e influenciado por la filosofía de J. Maritain; Nimio de Anquín (n. en 1896), profesor de las universidades de Córdoba y Santa Fe, e interesado en la concordancia entre la escolástica y la filosofía de Heidegger; Octavio Nicolás Derisi (n. en 1907), seguidor del tomismo, pero también interesado en enriquecerlo con los planteamientos más modernos de la filosofía de los valores. Entre sus obras cabe destacar *La formación de la personalidad* (1941), *Concepto de la filosofía cristiana* (1943), *Filosofía y vida* (1955), y *Filosofía de la cultura y de los valores* (1963). Otros autores a destacar son Juan Ramón Sepich (n. en 1906), neotomista y estudioso de la obra de Heidegger, y el jesuita Ismael Quiles (n. en 1906, en España, pero afincado en Argentina), influenciado también por el existencialismo cristiano e interesado en una interpretación *in-sistencial* del ser humano[37].

En México también hay que destacar un buen grupo de ilustres escolásticos, como Oswaldo Robles (n. en 1904), neotomista, profesor de la Universidad Nacional de México; José Sánchez Villaseñor (1911-1961), Antonio Gómez Robledo (n. en 1910); y el español, perteneciente al grupo exiliado, José Gallegos Rocafull (1895-1963), cuyas obras están encaminadas a la antropología y a la filosofía de la historia a la luz del cristianismo. Un filósofo cristiano, pero perteneciente a la siguiente generación, fue Agustín Basave Fernández del Valle (n. en 1923), el autor

---

[37] Cfr. para todos estos autores, CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001, caps. XXVIII (pp. 705 y ss.), XXIX (pp. 745 y ss.), XXX (pp. 785 y ss.), y XXXI (pp. 807 y ss.).

más destacado, en opinión de F. Larroyo, en el empeño de vincular la concepción cristiana del mundo y el existencialismo contemporáneo. Entre sus obras, podemos señalar *Filosofía del hombre. Fundamentos de antropología metafísica* (1957), *Filosofía del Quijote* (1959) e *Ideario filosófico* (1961).

Entre los más destacados pensadores cristianos en Perú, cabe situar a Víctor Andrés Belaúnde, profesor de la Universidad Católica del Perú (1883-1967)[38], de quien hemos hablado al referirnos al grupo generacional anterior, así como Mario Alzamora Valdez (n. en 1909). Y en el entorno brasileño, son destacables Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), defensor de una metafísica basada en un anti-intelectualismo; Armando Cámara, profesor de filosofía del derecho en la Universidad de Río Grande; Gustavo Corcao, y otros de menor relieve.

b) El idealismo europeo, sobre todo el alemán, tuvo una importante presencia en Latinoamérica, especialmente por incitación de Ortega y Gasset (dada su formación en Alemania de la mano de los más importantes neokantianos de la Escuela de Marburgo), como ya hemos tenido ocasión de repetir en varias ocasiones. Como hace notar Larroyo, «la recepción y desarrollo de las doctrinas idealistas en los diferentes países de Iberoamérica, ha tenido lugar por separado. No ha mediado en general contacto entre los pensadores de estas diferentes naciones, como fue el propio caso, por ejemplo, tratándose del positivismo»[39]. Entre los más insignes neokantianos, cabe citar al cubano José del Perojo Figueras (1852-1908), pionero en tener contacto directo con la filosofía kantiana y neokantiana en Alemania, y también el primero que traduce al español la *Crítica de la razón pura* de Kant, en 1883, precedido también de la traducción de *La vida de Kant*, de Kuno Fischer. Otro cubano, Rafael Montero (1852-1933), siguió las huellas de José del Perojo, estudiando el pensamiento neokantiano de la mano del hegeliano Kuno Fischer, profesor en Heidelberg.

En Argentina, la influencia del idealismo alemán se debió, tras las orientaciones de Ortega, a los filósofos de la generación anterior, Rivarola, Korn y Alberini. Llegándose a crear la *Sociedad Kantiana de Buenos Aires*, en 1929[40], en contacto con la *Sociedad Kantiana alemana* con sede en Berlín, y editora de la revista *Kant-studien*[41]. Francisco Romero,

---

[38] Cfr. Rivara de Tuesta, M.ª Luisa, *Filosofía e Historia en las ideas latinoamericanas*, tres vols., Lima, FCE, 2000, tomo III, pp. 245-248.

[39] Larroyo, F., *o.c.*, p. 145.

[40] Cfr. Ibídem, pp. 146-147.

[41] Cfr. Alberini, C., *La filosofía alemana en la Argentina*, 1930; Romero, Francisco, *Sobre la filosofía americana,* 1952.

principal filósofo argentino de esta generación, perteneció a esta sociedad. Otros pensadores pertenecientes a esta orientación filosófica fueron Carlos Melo, Juan Chiabre, y Carlos Cossío (n. en 1903), profesor de filosofía del derecho, orientado más tarde hacia el existencialismo. En Uruguay también hay que destacar a idealistas como Fernando Beltrano (1868-1935), Emilio Oribe (n. en 1893), y Torres García (1874-1949). En Perú, hay tres importantes teóricos idealistas: Julio A. Chiriboya (1896-1956), Manuel Argüelles (n. en 1904), y Enrique Barboza (n. en 1903)[42].

En el entorno mexicano cabe señalar a Francisco Larroyo (n. en 1912), quien en su libro *Los principios de la ética social* (1934) introduce en México el primer intento de fundamentar la moral desde bases neokantianas. El propio Larroyo fundó, en 1937, el *Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica* y la *Gaceta filosófica de los neokantianos de México*, para promover el estudio de esta corriente. A las sesiones del *Círculo* asistían, como indica el mismo Larroyo, importantes pensadores de otras corrientes, como A. Caso, J. Gaos, O. Robres, Recaséns Siches y Samuel Ramos. La filosofía de F. Larroyo la ha denominado él mismo *personalismo crítico*, calificado como *abierto e integrativo*[43]. Entre sus numerosos libros, cabe destacar *La filosofía de los valores* (1937), *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra de la filosofía de la filosofía* (con J. Gaos, 1940), *La Antropología concreta* (1961), *Introducción a la filosofía de la cultura* (1973), *El positivismo lógico* (1969), y *La filosofía iberoamericana* (1969, 1989: 3.ª ed.). Otros autores mexicanos a destacar son Guillermo Héctor Rodríguez (n. en 1910), Miguel Bueno (n. en 1923), y Juan Manuel Terán Mata, autor de trabajos sobre filosofía política, como *La Idea de justicia y el principio de la Seguridad jurídica* (1941), y *Filosofía del derecho* (1964).

En Brasil destacan Renato Cirell Czerna y Paulo Dourado de Gusmas, ambos especialistas en filosofía del derecho, bajo la influencia el segundo de los neokantianos de la escuela de Baden, Windelband y Rickert. Completando la referencia de autores, hay que destacar también a los colombianos Luis E. Nieto Arteta, cultivador de un idealismo fenomenológico, y Benigno Mantilla Pineda, autor de *Filosofía del derecho*.

Y en Venezuela sobresale las figura de Ladislao Tormoi de Tharmo, influido por los filósofos de Baden y cultivador de la filosofía del derecho (*Metodología del derecho*), y a José Manuel Delgado Ocando, profesor de la Universidad del Zulia (Maracaibo), cultivador de una filosofía culturalista del derecho, frente a las orientaciones ontologistas y axiológicas.

---

[42] Cfr. LARROYO, F., *o.c.*, pp. 148-150.
[43] Cfr. Ibídem, p. 151.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

c) También está muy presente en estos años la influencia de la *fenomenología*, el *existencialismo*, el *historicismo* y la *filosofía de los valores*. La fenomenología husserliana y el existencialismo son cultivados en Argentina por Carlos Astrada (1894-1975). Fue profesor de varias universidades argentinas (Santa Fe, Buenos Aires y La Plata), y también conferenciante en diversas ciudades europeas, y fue discípulo personal de Husserl, Heidegger y Hartmann. Su pensamiento experimentó múltiples cambios, pues empezó siendo existencialista para pasar luego al ámbito kantiano; pero de la influencia de Kant pasó a la de Hegel, y finalmente a la de Marx. Entre sus obras cabe *destacar El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *La revolución existencialista* (1952), *Hegel y la dialéctica* (1956), *El marxismo y las escatologías* (1957), *Marx y Hegel* (1958), y *Dialéctica y positivismo lógico* (1961). A lo largo de las diferentes etapas de su pensamiento, Astrada se esfuerza, como dice Larroyo, en «fundamentar un *humanismo de la libertad*»[44].

Otros autores a destacar son Luis Juan Guerrero (1899-1957), profesor de ética de la Universidad de Buenos Aires y de estética de la Universidad de la Plata; Miguel Angel Virasoro (1900-1966), también profesor de la Universidad de Buenos Aires, y autor de *La libertad, la existencia y el ser* (1942), y *Para una nueva idea del hombre* (1964); y Angel Vasallo (n. en 1902), profesor de las universidades del Litoral y de Buenos Aires, autor de *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel* (1945) y *El problema moral* (1957); Vicente Fatone (1903-1962), estudioso de la historia de las religiones, y autor de *La existencia humana y sus filósofos* (1953), *Introducción al existencialismo*, y *El hombre y Dios* (1955). Eugenio Pucciarelli (n. en 1907), filósofo y médico, y discípulo de Korn y de Francisco Romero, su orientación filosófica fundamental es deudora del historicismo y el existencialismo humanista, empeñado en liberar la vida humana de la ciega espontaneidad, a través de la reflexión filosófica y del ejercicio de la libertad. Entre sus obras, podemos destacar Historia y destino (1940), La antinomia inicial de la Filosofía (1946), y Ciencia y sabiduría (1956). Otros autores argentinos a destacar son, en primer lugar, Aníbal Sánchez Reulet (n. en 1910), autor de *La filosofía latinoamericana contemporánea* (1949); Risieri Frondizi (n. en 1910), profesor de la Universidad de Buenos Aires y de Tucumán, en la que organizó el Departamento de Filosofía, entiende la filosofía como una teoría de la totalidad de la experiencia humana, destacándose entre sus obras *El punto de partida del filosofar* (1945), *Sustancia y función en*

[44] Cfr. Ibídem, p. 158.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

el problema del yo (1952), y *Qué son los valores* (1958); y Juan Adolfo Vázquez, profesor de la Universidad de Cuyo y de otras universidades argentinas, y autor de *Estudios metafísicos* (1951), *Metafísica y cultura* (1954), y *Antología filosófica argentina del siglo XX* (1965)[45].

En Uruguay destaca Llambías de Azevedo (n. en 1907), especialista en filosofía jurídica, pero también autor de varios libros sobre diversos aspectos filosóficos, como *La filosofía de Max Scheler* (1968), *El sentido del derecho para la vida humana* (1943), *Aristóteles y su concepción del Universo* (1941), o *La filosofía de los valores ante la filosofía de la existencia*. Otros pensadores de esta generación a señalar son Aníbal del Campo (*La gnoseología de Hartmann*, 1944), Manuel Arturo Claps *(¿Qué es el hombre? La respuesta de Martin Buber*, 1949), e Ismael San Miguel (*La dialéctica existencial de Berdiaeff,* 1952).

En México, junto a Samuel Ramos y al transterrado José Gaos, de los que nos ocuparemos más ampliamente más adelante, también hubo cultivadores del existencialismo, historicismo y raciovitalismo, entre los que hay que destacar a Angel Cevallos (1886-1973), autor de *Un hombre perdido en el Universo* (1954), una autobiografía de rasgos hondamente existencialistas; Robert S. Hartmann (1910-1972), de origen alemán, cultivador de una filosofía de los valores (*La estructura del valor*, 1959), pero con una orientación que podemos considerar de positivismo axiológico, distante tanto de los planteamientos metafísicos como de los psicologistas. Otro cultivador de la axiología, aplicada a la ciencia del derecho, fue Eduardo García Máynez (n. en 1908), influido por Nicolás Hartmann. En *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho* (1935), trata de crear una axiología jurídica que pueda fundamentar el derecho positivo. En su libro posterior, *Libertad como Derecho y como poder* (1941), elabora un concepto de libertad capaz de construir la base del querer jurídico. Posteriormente se ha orientado hacia la elaboración de una lógica y ontología del deber jurídico echando mano de la axiomática logística, como se muestra en su *Lógica del juicio jurídico* (1956).

La aportación de Cuba a estas líneas de pensamiento se realizó por medio del existencialista Jorge Mañach (*Para una filosofía de la vida*), Luis Baralt, Medardo Vitier (*Del ensayo americano*, 1945, y *La filosofía en Cuba*, 1948), y Humberto Piñera Lera (n. en 1911), profesor de la Universidad de La Habana y autor de obras como *Filosofía de la vida y filosofía existencial* (1952), *Introducción a la filosofía* (1954), y *Panorama de la filosofía cubana* (1960).

---

[45] Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, cap. XXVIII, págs. 705 y ss.

En Bolivia nos encontramos con el transterrado español Augusto Pescador, profesor de la Universidad de La Paz e influido por la filosofía de Hartmann, Desde 1955 se trasladó a Chile, como profesor de la Universidad Austral de Chile, y allí publicó sus diversas obras, entre las que cabe destacar *Lógica* y *Sobre lo que no sirve*.

Perú también aportó un nutrido grupo de pensadores, denominados la generación de 1920, entre los que hay que destacar a Ricardo Dulanto, Humberto Borja García, Mariano Ibérico, Honorio Delgado, Pedro S. Zulen y Jorge Basadre. Todos ellos estuvieron atentos a la evolución de las diferentes escuelas de pensamiento europeas, siguiendo miméticamente sus cambios. Honorio Delgado (n. en 1892) fue autor de *Naturaleza elemental del proceso de función* (1919), *La idea de hombre según Freud y según Jaspers* (1954), y *La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista* (1956). Mariano Ibérico fue autor de numerosos libros, entre los que cabe destacar *La filosofía de Enrique Bergson* (1913), *El nuevo absoluto* (1926), *El viaje del espíritu* (1929), *El sentimiento de la vida cósmica* (1930), y *La unidad dividida* (1932). Pedro S. Zulen (1889-1925) se inició en el empirismo crítico, pasando después al intuicionismo bergsoniano, como se advierte en su *Filosofía de lo inexplicable* (1920). Otros de sus libros son *Del neohegelianismo al neorealismo* (1924) y *La modernidad de Kant* (1924). Jorge Basadre (n. en 1903) cultivó sobre todo la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, centrándose en la realidad filosófica del Perú en sus obras *Perú: problema y posibilidad* (1931) y *Meditaciones sobre el destino del Perú* (1947).

5.2. **La filosofía del mexicano Samuel Ramos (1897-1959)**[46]

a) *Datos biográficos*

Samuel Ramos representa la figura clave de la filosofía mexicana de este grupo generacional. Había nacido en Zitácuaro, Michoacán, en 1897. En 1911 comenzó sus estudios de medicina en la Universidad de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, donde se encontró con el positivista José Torres, su maestro de Lógica. De Morelia marchó a México D.F. en 1915, para estudiar en la Escuela de Medicina y posteriormente en

---

[46] RAMOS, Samuel, *Obras Completas*, México, Universidad Autónoma de México, 1977, 3 vols.; GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980; Id., *Pensamiento en lengua española*, México, Edit. Stylo, 1945, pp. 169-188; HERNÁNDEZ LUNA, Juan, *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*, México, UNAM, 1956.

la Médico Militar. Pero se siente atraído por la filosofía, por influencia de Antonio Caso, y pasa a estudiar a la Escuela Nacional Preparatoria, donde será discípulo de Caso hasta 1922. Más adelante conoció a José Vasconcelos, quien lo promocionó a la Secretaría de Educación Pública, y por cuya influencia orientó sus preocupaciones por la filosofía mexicana y latinoamericana. Junto a Caso y Vasconcelos, también recibe el influjo de otro de los grandes pensadores de la generación anterior, el portorriqueño Pedro Henríquez Ureña. Pero quien más hondamente influyó en su pensamiento fue el español José Ortega y Gasset.

b) *El enfrentamiento con Antonio Caso desde la órbita de Ortega*

Al grupo generacional mexicano al que pertenecía Ramos se le denominó los *Contemporáneos*, por el nombre de la revista que publicó durante su juventud, junto con José Romano Muñoz y Adolfo Menéndez Samará. En los primeros años de su trayectoria intelectual, Ramos estuvo muy influenciado por la personalidad de A. Caso, y fruto de sus primeras reflexiones intelectuales fueron sus primeros libros, *La Teoría Biológica del Conocimiento* (1919)[47], y el *Prólogo* al *Breviario de Estética*, de Benedetto Croce (1925)[48]. En la línea de la superación del positivismo, llevada a cabo por la generación de Caso, se comienza a cultivar y a reganar el ámbito de la estética y de los sentimientos, tan denostados por la rígida y fría racionalidad positivista. De ahí que se sintiera inclinado en sus primeros años por el innatismo y el antirracionalismo de Caso, influenciado sobre todo por Bergson.

Pero bien pronto le pareció inadecuada esta orientación filosófica, por lo que se desmarca de Caso debido sobre todo a la influencia del filósofo español J. Ortega y Gasset. Este cambio de influencias se advierte claramente en su nuevo libro *Hipótesi*s (1928), conjunto de diversos ensayos filosóficos. En este nuevo libro nos relata Ramos su deuda y también su ruptura con A. Caso, para orientarse hacia la influencia del historicismo, de M. Scheler, Hartmann, Adler y sobre todo Ortega. Como ya señalamos con antelación, el pensamiento de Ortega y Gasset fue determinante para orientar la filosofía de Samuel Ramos y distanciarse de Antonio Caso. La orientación circunstancialista del filósofo madrileño le convenció de la necesidad de sacar a la filosofía de

---

[47] Cfr. Ramos, Samuel, *Obras Completas*, vol. I, México, UNAM, 1977.

[48] Para los trabajos sobre estética de S. Ramos, cfr. *Obras Completas*, vol. III, «Estudios de Estética. Filosofía de la vida artística», México, UNAM, 1977.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

los ámbitos asépticos de la academia para confrontarla con la realidad social e histórica. De este modo, dice Ramos en sus comentarios al pensamiento orteguiano, «se saca a la filosofía a tomar sol y aire puro. Sólo así se humaniza el pensamiento y se dignifica la vida»[49].

Muy distinta es la orientación filosófica en la que está aposentado A. Caso, quien tras superar y enfrentarse al positivismo, se apoya en el pragmatismo y en el intuicionismo bergsoniano. Samuel Ramos reconoce el mérito de Caso en la crítica y superación del positivismo, pero no está de acuerdo con sus planteamientos intuicionistas e irracionalistas, siguiendo por su parte a Ortega y a Max Scheler en la reivindicación de la razón. El ataque de Caso a los planteamientos racionalistas se justificaban en la medida en que iban dirigidos contra los abusos de la razón positivista de épocas anteriores. Pero eso, pensaba correctamente Ramos, no debía suponer situarse pendularmente en el extremo contrario y abandonar la inteligencia en aras de un intuicionismo de cortos alcances. Estaba claro para S. Ramos que «… el hecho de que la inteligencia se haya convertido en un órgano exiguo, no amerita derrocarla y regresar a la barbarie; es suficiente con hacerle todas las reformas necesarias para vitalizarla, de manera que sus productos respondan a las nuevas demandas espirituales del hombre»[50].

Junto a este irracionalismo, Ramos, deudor del historicismo de Ortega, también reprochó a Caso su falta de sentido histórico a la hora de apelar a los grandes clásicos del pensamiento filosófico, en la medida en que los trataba como «autoridades infalibles» y utilizaba con ellos el argumento de autoridad. Sin menospreciar el valor de los clásicos, Ramos entiende que hay que acudir a ellos no como si fueran autores fuera del tiempo, sino que hay que entenderlos y valorarlos según el contexto histórico y cultural en el que cada uno de ellos ha vivido. Para Ramos es evidente que la verdad es relativa a cada momento histórico en el que se sitúa, teniendo que reactualizarse en cada nueva época y generación[51].

Para la superación, por tanto, de los planteamientos filosóficos de la generación de Caso y Vasconcelos, anclados, según Ramos, en un «romanticismo filosófico», fue fundamental la influencia del raciovitalismo de Ortega, puesto que, aunque no le satisfacía el antiintelectualismo de sus maestros, reconoce Ramos que «tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad comienzan a llegar a México los libros

---

[49] Ramos, S., *Hipótesis*, México, 1927, p. 74.

[50] Idem, «El irracionalismo», en *Ulises,* México, tomo I, n.º 3, 1927, agosto, p. 91. Cita tomada de T. Medin, *o.c.*, p. 58-59.

[51] Cfr. Ramos, S., «Antonio Caso, la campaña positivista», en *Ulises*, tomo I, 1927, México, n.º 1, p. 19.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de Ortega y Gasset, y en el primero de ellos, *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la razón vital»[52]. Realmente Ortega en sus *Meditaciones del Quijote* no había todavía cristalizado su teoría raciovitalista, sino que se había limitado a apuntar su teoría de la *circunstancia*. Sólo a partir de *El tema de nuestro tiempo* (1923) es cuando el filósofo madrileño empieza a presentar su teoría madura, fecha también anterior a los comentarios de Samuel Ramos.

El filósofo mexicano era consciente de que en México se había llevado a cabo una revolución sociopolítica importante, pero dicha revolución no se había trasladado al campo de la filosofía, porque se carecía de teoría que legitimara tal extrapolación, dado el carácter supuestamente universal de la idea de filosofía que se tenía entre manos. Por eso que la influencia del pensamiento raciovitalista de Ortega representaba para Samuel Ramos «la justificación epistemológica de una filosofía nacional»[53].

Ahora bien, como bien observa T. Medin, este modo de entender el quehacer filosófico no se realizó de modo general tanto en la década de los veinte ni de los treinta, sino sólo a partir de los cuarenta, «sobre el trasfondo de la Segunda Guerra Mundial y lo que ella implicó en tanto crisis de la cultura europea»[54]. Pero sí es realidad para la propia obra de S. Ramos, como podemos apreciar en una de sus obras fundamentales, *El perfil del hombre y de la cultura en México* (1934).

c) *La identidad mexicana*

Bajo la influencia, pues, de la teoría de la circunstancia de Ortega y Gasset, S. Ramos se dispuso a repensar la realidad latinoamericana, y sobre todo mexicana, consciente de la necesidad y legitimidad de que cada colectivo se plantee la pregunta por su identidad y pueda filosofar desde la perspectiva histórica y cultural desde la que percibe su mundo y el universo en su globalidad. Fruto de ese intento es su obra *El perfil del hombre y de la cultura en México*[55].

En esta obra quiere realizar un análisis serio y profundo de la realidad de la cultura mexicana, dejando de lado enfoques románticos y utopistas como los de Vasconcelos y sus teorías sobre la *raza cósmica*,

---

[52] RAMOS, S., *Historia de la filosofía en México, México*, Imprenta Universitaria, 1943, p. 149.

[53] Ibídem, p. 149.

[54] MEDIN, T., *o.c.*, p. 60.

[55] México, Edit. Pedro Robredo, 1934.

orientándose en cambio desde la filosofía de la cultura y desde el psicoanálisis de Adler. Su pretensión consistía en sintetizar dos impulsos o tendencias complementarias: asentar firmemente los pies en la realidad concreta mexicana, y al mismo tiempo aspirar y dejarse orientar por un saber y unos valores universales. De este modo, quiere alejarse tanto de universalismos abstractos como de trasnochados nacionalismos folklóricos. Desde estos enfoques, el diagnóstico que encuentra acerca del hombre mexicano no puede ser más pesimista y deprimente. El mexicano, según Ramos, es una persona atravesada por un complejo de inferioridad, que explica dos de los vicios más determinantes del mexicano: su mimetismo ante la cultura europea y el machismo nacional[56]. Pero estos rasgos no serían inherentes al ser mexicano, sino máscaras que se ha puesto por no atreverse a aceptar su propia realidad. Por tanto, la terapia que debe practicarse con la sociedad mexicana consiste en ayudarle a aceptar su verdadera realidad y despojarse de todas las máscaras que se ha ido poniendo a lo largo de su historia desde la emancipación de España[57]. Y la forma de iniciar el cambio de forma de ser del mexicano no puede realizarse más que a través de una profunda reforma educativa, que oriente a las nuevas generaciones hacia estos nuevos valores y objetivos.

Pero los duros ataques que en esta obra dirige al mimetismo cultural y filosófico de los mexicanos, y entre ellos A. Caso como uno de los más insignes representantes de la intelectualidad mexicana, al complejo de inferioridad del mexicano, merecieron duras réplicas de varios de sus compatriotas, llegando incluso a procesarlo ante la Procuraduría de Justicia, juicio del que salió felizmente absuelto[58]. A pesar de ello, estos ataques debieron influir en el ánimo de S. Ramos, puesto que estuvo cuatro años sin publicar ningún escrito. La mayoría de los críticos está de acuerdo en que lo que influyó en la reivindicación y en la continuidad de la producción intelectual de S. Ramos fue la llegada de los intelectuales españoles exiliados, y sobre todo la acción de José Gaos. «El distinguido filósofo español, afirma Raúl Cardiel Reyes, al examinar el panorama de la filosofía en México, estimó como una de las investigaciones más destacadas, los análisis del mexicano y la cultura nacional del doctor Ramos, quien hacía auténtico historicismo, a su juicio, e iniciaba una corriente de filosofía mexicana y de historia de las

---

[56] Estas mismas ideas las repetiría años más tarde el también mexicano Octavio PAZ, *en El laberinto de la soledad,* 1947.

[57] Ibídem, p. 101.

[58] Cfr. CARDIEL REYES, Raúl, «Prólogo» al vol. III de RAMOS, Samuel, *Obras Completas*, pp. V-XXIV; la referencia está en p. XII.

ideas, que correspondía al programa orteguiano que el propio Gaos se proponía desarrollar en México»[59].

Esta reivindicación de Gaos ante la opinión pública mexicana, anima a S. Ramos a continuar con sus reflexiones intelectuales, y en 1940 publica su importante obra *Hacia un nuevo humanismo*[60], un interesante manual de Antropología filosófica. En esta obra trata de superar en el estudio del hombre la oposición entre materialismo y espiritualismo, proponiendo una visión del hombre integral, constituido por la síntesis de alma y cuerpo, o por la vitalidad, en la línea de Ortega y Gasset. Al mismo tiempo, funda la espiritualidad de la persona en la objetividad de los valores, en la línea de Max Scheler.

En 1941 fundó la cátedra de la Historia de la Filosofía en México, siendo resultado de sus investigaciones en esta línea el libro *Historia de la Filosofía en México*, editado en 1943. Este primer intento de historiar la filosofía mexicana alentó los esfuerzos de generaciones más jóvenes, entre los que sobresalió Leopoldo Zea, orientados y animados por su maestro José Gaos.

En 1945 fue elegido director de la Facultad de Filosofía y Letras, gesto indudable del público reconocimiento de su importante labor en el mundo de la filosofía. Desde 1940, Samuel Ramos se había dedicado a desempeñar la cátedra de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, iniciando además, a partir de 1944, una serie de artículos sobre diversos temas de estética en el periódico *El Nacional* de México Y esta temática parece que constituyó a partir de esa fecha el centro de sus reflexiones filosóficas. La recopilación de estos artículos fue publicada en forma de libro, con el título de *Filosofía de la vida artística*, en 1950[61]. En ese empeño por ocuparse de temas de estética, Ramos tradujo dos obras de Heidegger, *El origen de la obra de arte*, y *Hölderlin y la esencia de la poesía*, que se publicaron en 1958, y se reeditaron más adelante en 1973, con prólogo de S. Ramos.

d) *La reivindicación de Samuel Ramos por José Gaos*

Hemos apuntado ya la importancia de J. Gaos a la hora de reinvindicar la obra de Samuel Ramos y la legitimidad de sus planteamientos filosóficos en la línea del circunstancialismo y del perspectivismo de

---

[59] Ibídem, pp. XII-XIII.

[60] México, La Casa de España en México, 1940; 2.ª ed.: FCE, 1962.

[61] La primera edición se hizo en 1950, en la Colección Austral. Más tarde se publicó en el vol. III de las *Obras Completas*, *o.c.*, 1977.

Ortega y Gasset. Cuando Gaos llegó a México, se preocupó muy seriamente en conocer lo más representativo de la cultura mexicana para poder enraizarse en ella, al inicio de su *transtierro*. Y uno de los intelectuales cuya obra le resulta más interesante es S. Ramos, en especial *El perfil del hombre y de la cultura en México*. En el comentario que realiza sobre esta obra[62], Gaos advierte el claro paralelismo entre este libro de Ramos, empeñado en dilucidar el problema de la realidad mexicana, y las *Meditaciones del Quijote* de Ortega (1914). Ramos conocía, como ya dijimos en su momento, la obra de Ortega, y su libro sobre lo mexicano representa para Gaos un eco de dicha obra. También constituye un paralelismo entre Ramos y Ortega la atribución a la psicología de sus respectivos países de un cierto complejo de inferioridad respecto a Europa.

Pero Gaos considera que en Ramos hay en esto una novedad, al advertir que las naciones hispanoamericanas representan en la historia de la cultura universal un caso nuevo. Porque, aun en el hecho de imitar, por más que se empeñe el imitador, nunca iguala a su modelo, sino que está realizando una obra totalmente nueva, de la que tiene que darse cuenta. Y en el comentario del libro de Ramos, Gaos advierte en él tres niveles bien trabados: el de los hechos históricos concretos, el de la cultura, como estructura más profunda, y el del alma humana que soporta y determina todo lo anterior. Y en este nivel del estudio del alma humana es donde Ramos echa mano del psicoanálisis de Adler para descubrir el complejo de inferioridad del alma mexicana.

Gaos anima a Ramos a continuar su reflexión en una segunda parte, en la que debería continuar con varios aspectos que había dejado el maestro mexicano apuntados pero no suficientemente analizados.

También dedicó atención Gaos al libro de Samuel Ramos *Hacia un nuevo humanismo*[63]. Comienza diciendo el pensador *transterrado* que la publicación de este libro «es lo que se llama sin adjetivos un acontecimiento»[64]. Reconoce Gaos que el autor está hondamente enraizado en el suelo filosóficos de la mejor filosofía europea de momento: la fenomenología de Husserl, la filosofía de los valores de Scheler y Hartmann, el existencialismo de Heidegger, y también algunas corrientes de pensamiento anteriores como las de Boutroux, Bergson y otros. En este

---

[62] Cfr. Gaos, J., *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, pp. 175-179. El escrito originario fue publicado en *Letras de México*, 1939, 15 de junio.

[63] Cfr. Gaos, J., «El "hacia" de Samuel Ramos. Hacia un nuevo humanismo», *Letras de México*, 1940, 15 de agosto, también recopilado en *En torno a la filosofía mexicana*, *o.c.*, pp. 181-187.

[64] Ibídem, p. 181.

horizonte teórico, presenta Ramos en la primera parte de su libro «la definición de la esencia del hombre hecha con arreglo al método fenomenológico de Husserl o fenomenología de la existencia humana de Heidegger»[65]. Y entre los elementos que constituyen la esencia de lo humano, Ramos considera como un hecho central la dimensión social. El hombre es un «animal político», un «ser que vive en la sociedad», lo que implica, a su vez, su ineludible «condición moral», «un ser que se encuentra ante exigencias y deberes de un carácter ideal»[66]. Por ello, la segunda parte del libro está orientada a la delimitación de la filosofía de los valores y de la persona. Y el resto del libro está centrado en la presentación de la tipología de las concepciones del hombre de Max Scheler, así como de las capas del ser humano señaladas por Ortega y Gasset: vitalidad, alma y espíritu.

Observa Gaos que, a pesar de que Ramos escribe su obra desde su condición de profesor, no se trata de una obra específicamente didáctica, puesto que hay en el libro una serie de motivaciones y articulaciones más profundas que las didácticas. En concreto, aunque se está refiriendo Ramos a un amplio abanico de sistemas filosóficos contemporáneos, no se trata de un simple «breviario de filosofía actual», sino que ordena las ideas e influencias desde una clara perspectiva personal. En ese sentido, Gaos considera curiosa la preferencia de Ramos por Scheler y Hartmann frente a Husserl y Heidegger, considerados éstos normalmente como más actuales. En ello se ve que la obra de Ramos está llena de convicciones personales, pasando a veces desde ellas por encima de problemas en los que podría haberse detenido. Así, este conjunto de motivaciones desde las que filosófica, hace que el libro que analizamos sea «el ajuste de cuentas de Ramos con la filosofía actual, para…»[67].

¿Para qué? Para exponer sus opiniones personales. En un momento en el que se halla en crisis el humanismo, la idea del hombre, empeñado en acertar a conjugar la dualidad materia-espíritu de que se compone, Ramos opta por partir de lo material para orientar al hombre hacia los valores del espíritu. El fondo de la problemática filosófica del momento era la crisis del poder del espíritu, de las ideas y de la razón respecto a lo material (M. Scheler y su tesis de «la impotencia del espíritu»). Frente a ello, Ramos propone su propia fórmula humanista, cuya dirección es «de abajo hacia arriba, porque tiene que alzar de nuevo a su sitio los valores humanos que la reacción materialista ha hecho bajar

[65] Ibídem, p. 183.
[66] Ibídem, p. 184.
[67] Ibídem, p. 186.

de él, para “la síntesis de los impulsos enemigos” en el hombre y “el restablecimiento de la armonía, primero en su ser individual y luego en su existencia histórica”»[68]. Ramos se agarra a su convicción central del poder de la razón y del espíritu, puesto que lo contrario supondría la muerte por suicidio de la filosofía, tratando de convencerle de su propio poder. La salvación, pues, viene por la filosofía.

De ahí que, en opinión de Gaos, lo que supone este libro de acontecimiento está reflejado en el «hacia» de su título. Este texto es para Gaos un ejemplo de «el punto a que ha llegado la asimilación de la filosofía actual por México». Así que la filosofía mexicana se halla en trance y en deber, considera Gaos, de «superarse hacia un pensamiento de sí propio —empezando por plantearse y resolver el problema de si la “propiedad” de este pensamiento admitirá como forma de él la filosófica, o, si no tanto, determinadas formas meramente modernas y extranjeras de la filosofía—»[69]. Y en esta tarea, nadie le parece a Gaos mejor indicado y situado que el propio Ramos, situado en el momento de madurez de su carrera filosófica, y en el momento en el que parece que se ha producido «la detención del movimiento de la filosofía en el extranjero causada por la culminación de la crisis en la guerra»[70].

También realizó Gaos[71] un comentario escrito a la *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos. Considera Gaos que este libro constituye también un acontecimiento intelectual en la medida en que viene a llenar un vacío hasta ahora apenas atendido, más todavía en el momento en que se exige ya a los estudiantes de Filosofía en México el estudio de su historia filosófica. Dos intentos anteriores se habían dado, de la mano de Agustín Rivera y de Valverde Téllez. Pero el intento de Romero es más completo, insertándose en el empeño de acercarse a la historia del pensamiento filosófico que empieza a despuntar en otros países hispanoamericanos. Como paradigma de este intento, Gaos hace referencia a la colección de textos propiciada por Francisco Romero en la Argentina, bajo la denominación de Estudios y Documentos sobre la Filosofía en América, en la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada, y cuyo primer volumen está dedicado al filósofo argentino Alejandro Korn, y escrito por Romero, Vassallo y Aznar.

Pero Gaos no sólo está pensando en los alumnos universitarios o en los no profesionales interesados por la historia del pensamiento

---

[68] Ibídem, p. 187.
[69] Ibídem, p. 187.
[70] Ibídem, p. 187.
[71] *Letras de México*, 1940, 15 de agosto y *El Noticiero Bibliográfico*, T. I., N.º 25, 1940, septiembre. Recopilado después en *Pensamiento de Lengua Española*, *o.c.*, pp. 183-187.

hispanoamericano, sino también «en quienes hemos empezado a meternos en el campo de la historia de la filosofía en México con intención de investigarlo»[72]. Para quienes como Gaos, y sus discípulos, quieran iniciarse en este ámbito del saber, la obra de Ramos les servirá de mapa o plano para adentrarse en ese territorio un tanto desconocido, plano que aunque habrá de completarse y mejorarse, constituye ya una ayuda inestimable. Indica Gaos algunos vacíos en la obra (ausencia de algunos autores contemporáneos), pero se detiene más en los aciertos que observa en ella, como es el caso de la importancia que atribuya a la época escolástica de la época colonial y su correspondiente influencia de la filosofía española; el reconocimiento de la influencia de Ortega y Gasset en la filosofía hispanoamericana del presente siglo; y la referencia a los diversos profesores españoles pertenecientes a la generación del exilio republicano, entre los cuales se encuentra Gaos.

En definitiva, este intento de historiar el pensamiento filosófico mexicano supuso uno de los primeros peldaños de este empeño en toda Hispanoamérica, empeño al que contribuyó también en gran manera José Gaos, a través de la influencia que ejerció en esa dirección entre sus discípulos hispanoamericanos, sobre todo mexicanos, con Leopoldo Zea a la cabeza, como vamos a ver a continuación.

5.3. José Gaos: su filosofía y su influencia en el panorama mexicano[73]

Si la influencia de Ortega y Gasset fue determinante para la orientación del pensamiento filosófico hispanoamericano en la primera mitad del s. XX, José Gaos, su discípulo en Madrid, constituye la coronación de la influencia orteguiana, al mismo tiempo que supuso el impulso definitivo ante una parte de la intelectualidad hispanoamericana de cara al empeño de enfrentarse con el problema de la identidad de la cultura y de

---

[72] Ibídem, p. 184.

[73] Cfr. Rodríguez de Lecea, Teresa (ed.), *En torno a Gaos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001; Abellán, J.L. y Mallo, T., *La escuela de Madrid*, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991, cap. IX, «Gaos y la proyección americana del orteguismo» (pp. 113-128); Abellán, J.L., Filosofía española en América (1936-1966), *o.c.*, segunda parte, cap. 1, «José Gaos: De la "Filosofía de la filosofía" al "personalismo escéptico"» (pp. 103-122); Gómez-Martínez, J.L., «Una influencia decisiva: El legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano», en Heredia Soriano, A., *Exilios filosóficos de España* (Actas del VII Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pp. 57-84 (al final de este trabajo, hay una amplia bibliografía sobre J. Gaos); Cerutti Guldberg, Horacio, «José Gaos, impulsor de la filosofía latinoamericana», Anthropos (Barcelona), 1992, n.º 130-131, pp. 89-91.

la historia hispanoamericana y la vocación de filosofar desde su propia circunstancia y perspectiva.

a) *Una importante trayectoria filosófica antes de llegar a México*

Gaos gozaba ya de un importante prestigio como filósofo antes de llegar a México en 1938. Había nacido en Gijón (Asturias, España) en 1900, primogénito de una numerosa y culta familia[74]. Tras estudiar el bachillerato en Gijón, se licenció en Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid. Sus primeros años de profesor universitario los inicia en la Universidad de Zaragoza, de donde pasa a la de Madrid[75]. Allí formó parte de valioso grupo de profesores, que agrupados en torno a J. Ortega y Gasset, entre los que se encontraban Manuel Morente (el Decano de Filosofía) y Xavier Zubiri (su director de tesis doctoral), configurarían lo que J. Marías ha denominado «Escuela de Madrid». Durante esos años, J. Gaos fue el discípulo predilecto y más cercano a Ortega, aunque ya antes de salir de España Gaos se distanció un tanto de su maestro, tanto en lo político como en lo intelectual. En lo político, cada uno de los dos siguió diferentes orientaciones, puesto que mientras Gaos se afiliaba al Partido Socialista, Ortega organizaba su Agrupación al Servicio de la República, de corte liberal. Una vez desencadenada la guerra, Gaos fue nombrado Rector de la Universidad Central de Madrid. La afiliación de Gaos al PSOE no fue sólo un acto esporádico y ocasional, sino que nunca fue un intelectual al margen de las circunstancias políticas de su entorno. De ahí que cuando estalló la guerra, apoyó con decisión y sin fisuras al gobierno democráticamente constituido, en contra del levantamiento militar dirigido por el general Franco. Muy distinga fue la postura de Ortega en relación con la guerra[76].

---

[74] Para los diferentes datos autobiográficos, familiares y de formación juvenil, cfr. Rodríguez de Lecea, T. (ed.), *o.c.*, donde se contiene una semblanza personal de Angeles Gaos, hija de José Gaos; un excelente trabajo de Manuel Mindán, amigo y discípulo de J. Gaos, sobre «El magisterio de J. Gaos en España», y diversas valoraciones del pensamiento de Gaos realizadas por sus discípulos mexicanos Fernando Salmerón, Leopoldo Zea, Laura Benítez, Andrés Lira y Antonio Zirión, así como trabajos de los profesores españoles T. Rodríguez de Lecea, Javier Muguerza y J. L. Abellán.

[75] Sobre estos años de profesorado, cfr. el artículo de Manuel Mindán, indicado en la nota anterior.

[76] Cfr. Trapiello, Andrés, *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-39)*, Barcelona, Planeta, 1994; Rama, Carlos M., *La crisis española del siglo xx*, Madrid, FCE, 1976 (3.ª ed.), pp. 83-101 («Ortega y la crisis del liberalismo»); Morán, Gregorio, *El maestro en el erial*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998; Abellán, J.L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.

En lo referente a la filosofía, también se fue produciendo un distanciamiento entre ambos, debido a la diferente interpretación de la obra de Ortega. En 1935 Gaos impartió en la Universidad Central de Madrid una conferencia sobre la filosofía de Ortega, situándolo como uno de los grandes filósofos culturalistas, asistemáticos y antimetafísicos. Estos calificativos no gustaron a Ortega, quien aunque le agradaba mostrarse de modo espontáneo y asistemático en sus artículos de periódico, se definía como filósofo con «voluntad de sistema», máxime cuando tenía como modelo los textos sistemáticos de Heidegger[77]. En este detalle se advierte de fondo la propia dificultad que el propio Ortega tenía de interpretarse a sí mismo, advirtiéndose dos momentos en su trayectoria intelectual: en el primero, se inclina más hacia lo asistemático (etapa de mayor relación con Gaos), y en el segundo, por influencia de Heidegger, insiste más en la voluntad de sistema, y es el momento del discipulado de Julián Marías.

Gaos se trasladó a Valencia, junto con el Gobierno republicano, ante el asedio que estaba sufriendo la ciudad de Madrid, cuyo campus universitario se convirtió durante mucho tiempo en un encarnizado campo de batalla. De Valencia marchó a México, a donde llegó en 1938, invitado por Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas para integrarse en la Casa de España en México, institución que más tarde se denominará Colegio de México. Posteriormente también se integrará como profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

b) *El encuentro con Hispanoamérica*

Antes de aposentarse en México, Gaos había tenido una conferencia el mismo año de 1938 en la Universidad de La Habana, preludio de otra que impartió ya en el mismo México. De ambas conferencias se hizo amplio eco la prensa de ambos países, a través de reseñas, no siempre elogiosas sino también discutidas. En ambas conferencias, como señala J.L. Gómez-Martínez[78], Gaos había hablado consigo mismo en voz alta, intentando en ambas definir lo que considera constituye su vocación filosófica, la reflexión acerca de la «filosofía de la filosofía», o lo que es lo mismo una reflexión filosófica sobre la filosofía misma, según afirma el propio Gaos en una carta a Antonio Caso. Esto

---

[77] En relación a este tema, cfr. ABELLÁN, J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966, cap. 4, «Ortega entre la circunstancia y el sistema», 65-87.

[78] «Una influencia decisiva: El legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano», *o.c.*

supone que, por primera vez y con ocasión de su «transtierro» (palabra con la que el propio Gaos define su situación de exiliado), se independiza de sus maestros y empieza a pensar por su cuenta. A partir de ese momento, Gaos intenta encontrarse a sí mismo y considera que su nueva misión filosófica consistirá a partir de entonces en salvar su nueva circunstancia. Si hasta entonces se había movido en un suelo filosófico influenciado por Ortega y por Dilthey, a partir de su llegada a Hispanoamérica se abre a nuevas y personales perspectivas, cercanas al individualismo y al personalismo, aunque apoyados de fondo por restos de historicismo y raciovitalismo.

Y, a partir de entonces, como bien indica Gómez-Martínez, «Gaos pertenece al pensamiento iberoamericano en el doble sentido de que su obra surge ligada ineludiblemente a la circunstancia iberoamericana, y por el papel de pivote generacional que le tocó desempeñar. Este último aspecto, prácticamente olvidado por la crítica y que me propongo desarrollar en este estudio, me parece el más importante de Gaos y el que lo convierte en un puntal imprescindible en la historia del pensamiento iberoamericano del siglo XX»[79].

La captación de Gaos para México era uno de los elementos clave de la política de Lázaro Cárdenas (1934-1940) respecto a los intelectuales españoles republicanos, apoyado por intelectuales mexicanos como A. Reyes y D. Cosío Villegas. Cárdenas, aprovechando la crisis en la que se halla sumergido el mundo occidental con motivo de la gran depresión económica y la cercanía de la Segunda Guerra Mundial, propugna un populismo nacionalista, luchando contra los intereses foráneos a México y nacionalizando el petróleo. Una de sus preocupaciones más importantes era elevar el nivel educativo, fortaleciendo las universidades (para lo cual la llegada de los profesores españoles era clave), creando el Instituto Politécnico Nacional, y promoviendo iniciativas culturales privadas como la Editorial Fondo de Cultura Económica (1934), La Casa de España en México (1938), ambas entidades promovidas por D. Cosío.

El nivel intelectual y filosófico de México había ido creciendo, como hemos tenido ocasión de ver en páginas anteriores, desde inicios del siglo. Ahí estaban las figuras de Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, y otros intelectuales de renombre como Eduardo García Máynez, Alfonso Caso (antropólogo), Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas y Silvio Zavala (historiador). La llegada de los exilados españoles, especialmente la de José Gaos, fue determinante

---

[79] Ibídem, pp. 57-58.

para conformar un nuevo clima de pensar y de habérselas con la realidad mexicana.

Como ya hemos señalado, Gaos llegaba a México con una importante trayectoria intelectual a sus espaldas, una buena formación filosófica conseguida a la sombre de figuras de primera línea, pero sin un pensamiento propio, que irá construyendo al contacto con su nueva realidad americana. Ya en sus conferencias americanas de 1938 empieza a mostrar lo que van a ser sus nuevos derroteros filosóficos, entroncando, por otro lado, con lo que había sido una de sus preocupaciones de sus años jóvenes: lo que aparecía para él como el escándalo de la pluralidad de las corrientes filosóficas. Resulta para Gaos un escándalo dicha pluralidad en la medida en que la filosofía busca la verdad. Por tanto, ante la pluralidad fáctica de filosofías, la salvación de la filosofía aparece vinculada a la pluralidad de la verdad y de la realidad. La realidad, lo mismo que la verdad, es histórica, cambiante, esto es, circunstancial, perspectivística. Y en la medida en que se encuentra empezando a vivir apoyado en una nueva circunstancia, Gaos se propone ser fiel a ella y trabajar en su salvación.

Ese empeño en ser fiel a su nueva circunstancia le empuja a conocer la historia, la cultura y la filosofía mexicana. Y así es como descubre la filosofía de Antonio Caso y, como ya hemos visto, la de Samuel Ramos, tratando con sus comentarios de revalorizarlas y legitimarlas. Y es también esa fidelidad a su nueva circunstancia la que le llevará a propiciar entre sus discípulos el estudio de la historia del pensamiento hispanoamericano, empezando por México. La figura clave de Leopoldeo Zea y el grupo Hiperión no se entenderían sin el influjo de Gaos[80].

En el estudio de su circunstancia mexicana, como indica L. Zea, José Gaos veía un gran paralelismo entre España, su patria de nacimiento, y México (y en general toda Hispanoamérica), su patria de adopción, en la medida en que ambas partían de un complejo de inferioridad respecto a Europa (de ahí el paralelismo de planteamientos entre Ortega y S. Ramos), sintiéndose marginadas por ella[81]. De ahí que, al igual que las generaciones del 98 (Unamuno) y del 14 (Ortega) se lanzaron a la búsqueda de la identidad española, desde la reflexión

---

[80] «Estoy tan satisfecho y orgulloso de México, confesará después Gaos, y de ser mexicano, me he empatriado tanto en México y me parece tal esta patria de destino, que me he expatriado de mi patria de origen hasta el extremo de no interesarme ni el problema ni siquiera la cultura de España como me interesan las de otros países»: YAMUNI TABUSH, Vera, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980, p. 80.

[81] Cfr. ZEA, L., «José Gaos, español transterrado», presentación del libro de GAOS, José*, En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.

sobre el «problema de España», sumida en una larga decadencia, Gaos se une al impulso de los intelectuales hispanoamericanos en la búsqueda de su indentidad y de una filosofía autóctona, realmente hispanoamericana.

c) *La filosofía de J. Gaos*[82]

Hicimos alusión a la preocupación juvenil de Gaos respecto a la dificultad de conjugar la pretensión de verdad de la filosofía y la existencia de una pluralidad de las mismas. De ahí advierte la caducidad de todo sistema filosófico, y se dedica a estudiar la relación entre la filosofía y su historia, convirtiéndose la propia filosofía en el objeto de sí misma. Siguiendo a Dilthey, denominará a esta preocupación *teoría de la filosofía*, o *filosofía de la filosofía*. Estas reflexiones filosóficas las retomará de nuevo en México con más hondura y profundidad, dedicándose a hacer una revisión crítica de la historia de la filosofía. Así, dedicará parte de su esfuerzo en los primeros años de su llegada a México a traducir a varios de los grandes filósofos, como Heidegger y otros filósofos alemanes, y a promover la traducción de casi todos los clásicos de la filosofía en el FCE y en otras editoriales mexicanas[83]. Esta visión panorámica de la historia de la filosofía le lleva a concluir que ningún pensador ni sistema filosófico es verdadero del todo, y todos lo son en parte, porque cada uno aporta su peculiar perspectiva.

La conclusión que extrae de estas reflexiones le lleva a una postura personalista extrema, puesto que cada uno ve las cosas desde su personal e irrepetible perspectiva. Y aquí advierte que se halla la crisis de la filosofía: se reconoce como verdad personal. Pero cada uno de los sujetos, en su individualidad, son incomunicables así como su pensamiento personal. Por tanto, en la medida en que la realidad es realidad *de* sujetos y *para* sujetos, distintos entre sí en todo momento de su historia, cada filosofía es de cada sujeto y de cada momento temporal de cada sujeto.

De ese modo, nos vemos abocados al problema de la comunicación de la filosofía, que comprende a su vez una doble cara: qué motivos empujan a los individuos a comunicar su pensamiento personal, y hasta qué punto es factible dicha comunicación. El individualismo extremo

[82] Sigo aquí fundamentalmente los textos ya citados de ABELLÁN, J.L.-MALLO, T., y de GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L.

[83] Cfr. la referencia a la labor traductora de los exiliados, señalada más arriba.

al que llega se refleja en estas palabras: «Es lo que hace que ninguna filosofía pueda ser no ya aceptada pero ni siquiera comprendida, en su conjunto, por ningún sujeto distinto del filósofo autor de ella: ningún otro puede pensar *íntegramente* lo mismo que él, concebir *íntegramente* lo existente lo mismo que él, más que siendo él mismo. Es en función de esta incomprensibilidad última como hay que explicar las escuelas filosóficas y el público en general de los filósofos, la enseñanza y el aprendizaje de la Filosofía»[84].

Este modo de ver las cosas le lleva a evolucionar de tal modo que pasa del interés por la filosofía misma, tal y como se advierte en sus obras *De la filosofía*, *Filosofía de la filosofía*, etc., a la reflexión sobre el ser humano como sujeto del filosofar, como es el caso de su último ensayo publicado, *Del Hombre* (1970), obra que representa su personal Antropología filosófica[85]. Se da, por tanto, una relación transitiva entre el hombre y la filosofía, en la medida en que la reflexión sobre la filosofía nos lleva al hombre como sujeto del filosofar, y del hombre nos acercamos a la filosofía, como producto propio y exclusivo del hombre. Es fácil ver que este modo de pensar tan personalista le conduce a un profundo escepticismo sobre la posibilidad de llegar a una verdad que sea común e igual para todos. Y ello es inevitable en la medida en que todo historicismo y perspectivismo se encuentra tarde o temprano con la pregunta sobre el relativismo. Si la verdad no es absoluta sino histórica, ¿podemos seguir hablando de verdad y de conceptos que puedan servir para todos? El modo como Ortega trataba de escapar a este problema era distinguir y conjugar entre perspectiva y absolutez de su punto de vista. Es decir, la perspectiva es verdadera, pero no es total sino parcial, no abarca toda la realidad sino sólo una parte de ella. La verdad es la suma de todas las perspectivas sobre una misma realidad[86].

J. Gaos considera, al igual que Ortega, que no podemos defender una verdad absoluta de tipo estático, sino que la verdad y la filosofía se hacen en diálogo con su circunstancia. Pero esa circunstancia para Gaos es también individual. Y dentro de la trayectoria de cada individuo, es temporal e histórica. De ahí que cada filósofo esté reconfigurando

---

[84] Gaos, José, *Del Hombre*, México, 1970, pp. 569-570. Las cursivas son del autor.

[85] Para las referencias completas de las obras de Gaos, cfr. la edición de sus *Obras Completas,* en XIX volúmenes, México, UNAM, proyectado y coordinado por Fernando Salmerón y Antonio Zirión Quijano. Para ver el contenido de cada uno de los XIX vols., cfr. Rodríguez de Lecea, T, «Introducción» a Id. (ed.), *En torno a José Gaos*, *o.c.*, pp. 17-18.

[86] Cfr. Ortega y Gasset, J., «Verdad y perspectiva», en *El Espectador*, vol. I, Madrid, Revista de Occidente, 1916, pp. 15-21.

su pensamiento en función de los cambios que experimentan su tiempo y sus circunstancias. Todo esto lleva a Gaos a revalorizar su circunstancia cultural e histórica y a incidir de lleno en le ámbito filosófico mexicano, y consecuentemente también en el resto de los países hispanoamericanos.

d) *La legitimación del pensamiento filosófico hispano*

El problema de la legitimidad del pensamiento filosófico hispánico (tanto el español peninsular como el hispanoamericano), acosado siempre por un complejo de inferioridad ante las naciones europeas más potentes culturalmente, al no haber tenido grandes pensadores de categoría universal, podía ahora solucionarse desde la teoría de las circunstancias. Ya no se trata de comparar unas filosofías con otras para ver quiénes son más válidas y potentes, sino de aceptar que cada una es necesaria e insustituible. Por tanto, no tiene sentido repetir e imitar las de otros países y culturas, sino que basta con tratar de dar cuenta de la propia realidad desde tu original e insustituible perspectiva.

José Gaos tuvo ocasión de reivindicar estas ideas con motivo de la disputa generada en torno a la condición o no de filósofo de J. Ortega y Gasset. Siempre hubo algunos comentaristas que le han querido negar la condición de filósofo, considerándolo simplemente como un literato, o un simple ensayisa, estudioso inteligente de la cultura occidental, en la medida en que su pensamiento y su forma de filosofar no obedecía a la forma canónica de los clásicos de la filosofía. Para José Gaos no hay ninguna duda de que Ortega es un filósofo en sentido estricto, tanto en la forma como en su contenido.

Pero J. Gaos entiende que, más allá de reivindicar a Ortega como filósofo, lo que en esta polémica está en juego es sobre todo la posibilidad misma de una filosofía hispánica, de una filosofía en lengua castellana. La polémica a la que estamos haciendo referencia surgió con motivo de la publicación del libro de otro filósofo *transterrado* y afincado en México, Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*[87]. Nicol defiende una postura estricta acerca de la definición de filosofía y de su condición universal.

Gaos entiende que esos argumentos son estrechos y que conllevan unas graves consecuencias para la concepción de la filosofía. De ahí

---

[87] NICOL, E., *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, FCE, 1950 (2.ª ed. Madrid, Tecnos, 1960).

que argumente de la siguiente forma: «La negación de la índole de filosófico al "pensamiento" hispánico, es conclusión de razonamientos que pueden sintetizarse en la fórmula siguiente: Filosofía es la *Metafísica* de Aristóteles, la *Etica* de Spinoza, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, la *Lógica* de Hegel, etc.

»Es así que *Los motivos de Proteo*, *Del sentimiento trágico de la vida*, las *Meditaciones del Quijote*, *La existencia como economía, desinterés y caridad*, se parecen muy poco a aquellas obras.

»Luego, éstas no son Filosofía.

»Mas, ¿por qué no razonar de esta manera? *Los Motivos*, *El Sentimiento*, las *Meditaciones del Quijote*, *La existencia*, se parecen muy poco a la *Metafísica*, a la *Etica*, a la *Crítica*, a la *Lógica*.

»Y son filosofías.

»Luego Filosofía no es *exclusivamente* la *Metafísica*, etc., sino también L*os Motivos*, etc.»[88].

En consecuencia con esta argumentación, Gaos advierte también que las argumentaciones de Nicol tienen el peligro de negar la posibilidad de darse innovaciones en filosofía, y, por ello, la posibilidad de la historia misma de la filosofía. En palabras de Gaos: «Se argumenta: Filosofía es a, b, c, caracteres tomados de los autores de tipo M; es así que la obra de los autores de tipo N no tiene esos caracteres, sino los caracteres x, y, z; luego no es filosofía. Pero, si no se argumenta así, la obra de los autores de tipo N no tiene los caracteres de a, b, c, sino los caracteres x, y, z; es así que es filosofía, luego filosofía no es a, b, c, exclusivamente, sino también x, y, z; si no se argumenta así, debiera considerarse la historia de la filosofía terminada —¿dónde?»[89].

Es evidente para Gaos que cada filosofía nueva, en la medida en que es radical y profunda, es innovadora y rompe en buena medida con todo lo anterior. Esa es la pretensión esencial de toda filosofía, ejemplarmente puesta de manifiesto por Descartes, y luego por Husserl y por otros. De ahí que negar el valor de filosófico a lo nuevo es destruir la radical tendencia esencial de toda filosofía y su sentido histórico. Precisamente, el problema central de la filosofía para Gaos, como ya lo hemos mostrado, es su radical historicidad. Y por eso trabajó y reflexionó en una *filosofía de la filosofía* que diera razón de sí misma y de la historicidad que comporta, sin excluir ni dejar fuera ninguna de sus manifestaciones.

---

[88] GAOS, J., *Confesiones personales*, México, 1958, pp. 113-114.

[89] GAOS, J., *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, 1957, p. 236.

Por tanto, no se trata tanto de justificar la actividad filosófica del pensamiento hispánico, sino de hacer posible la innovación, y con ello la historicidad de la filosofía misma. Y para ello, Gaos se apoyaba, como hemos visto, en la teoría orteguiana de la circunstancia y en el perspectivismo, aplicando luego estas categorías a la vida en general y hacia posturas más «personalistas» de lo que se entendía en el planteamiento de Ortega. Todas estas reflexiones que Gaos presenta sobre el ámbito hispano, las considera totalmente pertinentes para el entorno hispanoamericano. Así, en las reflexiones que realiza sobre el pensamiento español e iberoamericano de los siglos XVIII al XX, descubre profundas características comunes. En primer lugar, en cuanto al contenido, domina la reflexión sobre la propia circunstancia; en segundo lugar, en relación a la forma, aparece una implícita voluntad de estilo, que dota a los autores y a sus escritos de unas importantes características estéticas; y, en tercer lugar, la mayoría de los autores evitan los rasgos del tratado, como obra cerrada y distante, y prefieren la inmediatez y la apertura dialogística del ensayo.

Este esfuerzo de comparar las obras hispanas e hispanoamericanas consiguieron revaluar lo iberoamericano y contribuyó a legitimar su estudio en los centros universitarios, siendo un importante incentivo para el estudio de la historia del pensamiento hispanoamericano[90]. Pero incluso podemos decir que su aportación fue más al fondo, en la medida en que inició una reflexión sobre la existencia o posibilidad de un pensamiento *de* Iberoamérica, y no sólo *en* Iberoamérica. De ahí que afirme categórico: «Americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América»[91]. Y en esto no hacía Gaos más que continuar con el modo de pensar propio de Bello, Hostos, Martí, Alberdi, y otros. Ellos se habían dado cuenta de que la independencia política que Hispanoamérica había conseguido, no implicaba la independencia cultural. Y en el empeño de conseguirla, se habían dedicado a imitar a la Europa ilustrada, desconociendo y despreciando los valores propios de la cultura hispanoamericana. Sólo en un punto se había hecho excepción y se había conseguido ser auténticos y creativos: en la pintura muralística, a través de la cual se llegó a conseguir prestigio internacional. De ahí que Gaos anime siempre a conocer y a investigar la historia del pensamiento hispanoamericano, y a buscar la propia realidad y no seguir miméticamente los parámetros europeos.

---

[90] Cfr. Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, pp. 79-82; Abellán, J.L./Mallo, T., *o.c.*, pp. 125-127.
[91] Gaos, J., Pensamiento de lengua española, México, Stylo, 1945, p. 368.

e) *La importancia de J. Gaos en el pensamiento iberoamericano*[92]

A pesar del interés intrínseco de la obra filosófica de Gaos, todos los comentaristas parecen coincidir en considerar más importante y decisiva que su obra en sí (los comentaristas no dudan en considerarla «falta de originalidad») para la historia de la filosofía mexicana e hispanoamericana el impulso investigador que dejó en un nutrido e importante grupo de discípulos. Zea, el más significativo de ellos, no duda en considerar a su maestro un importante eslabón en el desarrollo del pensamiento iberoamericano[93]. Rossi lo considera «la personalidad clave de la vida filosófica mexicana» en la década de los cuarenta[94]. Y L. Villoro le atribuye el mérito de constituir el primer paso en México «hacia el tratamiento profesional de la filosofía»[95].

Ahora bien, como muy bien indica J.L. Gómez-Martínez, no pueden separarse ambos aspectos, el contenido filosófico y las circunstancias mexicanas en las que se desenvolvió Gaos. Los dos elementos tienen que contemplarse como una unidad indisoluble. Y vistos los dos aspectos unidos, «la realidad actual del pensamiento iberoamericano, nos dice J.L. Gómez-Martínez, incluye la presencia de Gaos con un valor pivotal: cierre de una época e inicio de otra. Abstraerse de esta realidad en el estudio de su obra es falsearla»[96].

El mismo Gómez-Martínez, siguiendo la propia apreciación de Gaos, sintetiza la importancia del filósofo *transterrado* en el pensamiento iberoamericano en cuatro aspectos fundamentales: la revalorización del pensamiento de Samuel Ramos; impulsar a L. Zea hacia la investigación del pensamiento hispanoamericano; contribuir directamente a la investigación de la historia de las ideas en el ámbito mexicano a través de la dirección de tesis doctorales; y aportar a esa misma historia de las ideas su contribución personal por medio de sus diversos cursos universitarios y publicaciones[97]. Respecto a la revalorización de la filosofía de Samuel Ramos no vamos a detenernos en

---

[92] Cfr. Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, pp. 72 y ss.

[93] Cfr. Zea, L., «José Gaos», en *La filosofía en México*, vol. 1.º, México, Ibero-Mexicana, 1955, p. 81.

[94] Cfr. Rossi, A., «Una imagen de José Gaos», *Revista de la Universidad de México*, 24/9 (1970), p. 14.

[95] Cfr. Villoro, L., «Dos notas sobre Gaos», *Revista de la Universidad de México*, 24/9 (1970), p. 8.

[96] *O.c.*, pp. 73.

[97] Cfr. Gaos, J., *Confesiones profesionales. Aforística*, México, Tezontle, 1958; 2.ª ed.: México, UNAM, 1982, p. 256.

ello, puesto que ya lo analizamos con suficiente amplitud en páginas anteriores.

Si decisiva fue la intervención de Gaos en la revalorización de Ramos, más importancia tuvo si cabe en el apoyo que prestó a su discípulo L. Zea y en el acierto que tuvo en orientar su carrera investigadora[98]. «Gaos tenía la convicción, afirma Gómez-Martínez, de que él sería filósofo en la medida en que lo fueran sus discípulos; y desde el principio reconoció en Leopoldo Zea su "salvación" como filósofo»[99]. Gaos ayudó económicamente a Zea, con una beca de la Casa de España, y le aconsejó dejar la carrera de Derecho para centrarse en la de Filosofía, de tal modo que casi se convirtió Gaos en el profesor exclusivo de Zea. Cuando se habla del «discípulo» de Gaos, se piensa siempre en Zea. Aunque tuvo muchos e importantes discípulos además de Zea, como Eduardo O'Gorman, L. Villoro, Gómez Robledo, y todo el conjunto de intelectuales que formaron el grupo Hiperión. Pero, al decir «discípulo» no se quiere decir simplemente «alumno», repetidor de las ideas de su maestro, sino alguien con ideas personales, y que desde ellas dialoga con el maestro, sigue sus orientaciones y su obra posterior se nutre de la raíz intelectual de su maestro. Sin esta ayuda de Gaos, no habría sido posible la figura de Zea y su liderazgo en la siguiente generación.

En 1944, conseguida para Zea por el Colegio de México una beca de la Fundación Rockefeller para el estudio de la historia del pensamiento filosófico hispanoamericano, inicia su ingente trabajo historiador, fruto de la cual será su libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949)[100], continuación de sus otros libros anteriores: *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944). No poco mérito en esta labor investigadora lo tuvo Francisco Romero, quien tras un encuentro personal con Gaos le acogió en Argentina y le facilitó los diversos contactos tanto en Argentina como en diferentes países del Cono Sur. Pero tendremos ocasión de ver todo esto cuando hablemos de L. Zea.

Los puntos tercero y cuarto se pueden presentar unidos. Una de las tareas más encomiables de Gaos consistió en la organización de seminarios de investigación (Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española, en la Casa de España y luego en El Colegio de México), de los que salían sugerencias e impulsos para la

---

[98] Para más detalles, cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, pp. 76-79.

[99] *O.c.*, p. 76.

[100] México, El Colegio de México, 1949. En su 3.ª edición, se titulará *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976.

confección de tesis doctorales que el maestro fue dirigiendo de modo infatigable. Gaos intervenía en muchas ocasiones para que los alumnos prefirieran como tema de sus tesis la línea de la historia de las ideas en México, como condición primera para, conocidas las propias raíces, poder después pensar con independencia y originalidad. La verdad es que al principio costó que se valorase esta orientación, puesto que hasta entonces no se había considerado de suficiente peso y calidad. Pero la categoría de las primeras investigaciones convencieron del acierto de la línea emprendida.

En conclusión, «a través de su Seminario, nos indica Gómez-Martínez, Gaos impuso durante dos décadas su estilo filosófico. En él se originaron los proyectos, los hábitos intelectuales y las obsesiones que caracterizaron ese período. Él mismo nos habla de tres promociones de discípulos: los historiadores, los hiperiones y los hegelianos»[101].

Pero junto a la labor investigadora de sus discípulos está la suya propia. Tras la resonancia de sus primeras conferencias, la polémica con Franciso Larroyo sobre la idea de filosofía[102], y la reivindicación de la obra de S. Ramos, Gaos tomó conciencia del papel que le correspondía en su nueva circunstancia mexicana y de «ser portador de una misión»[103]. En poco tiempo, efectivamente, se había convertido en la figura central de la filosofía mexicana y en guía del nuevo impulso que cobra la reflexión filosófica hacia la búsqueda de la filosofía del pasado y la cuestión sobre la identidad de la filosofía hispanoamericana. Para Gaos estaba claro que «americana será la filosofía que americanos hagan sobre su circunstancia, sobre América»[104]. Sólo tras el conocimiento de las propias raíces podrá surgir un pensamiento original.

En su contribución personal a esta tarea, se encarga de promover la publicación de obras dedicadas a la historia del pensamiento nacional. Igualmente, se empeña en apoyar investigaciones sobre temas monográficos de investigación histórica. Y, por último, aspecto que tuvo una importancia singular, se preocupó en establecer lazos de contacto entre diferentes pensadores e investigadores situados en los otros países hispanoamericanos (uno de sus aliados más importantes y significativos fue el argentino Francisco Romero), con vistas a crear y coordinar un programa conjunto de investigación encaminado a recuperar el pasado filosófico hispanoamericano. En 1943, en el transcurso de unas jornadas

---

[101] *O.c.*, p. 80. Cfr. las palabras de Gaos, en *Confesiones profesionales*, *o.c.*

[102] Cfr. J. Gaos y F. Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, México, La Casa de España en México, 1940.

[103] Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 80.

[104] Gaos, J., *Pensamiento en lengua española*, México, Stylo, 1945, p. 368.

en torno a «La América Latina» organizadas por El Colegio de México, presentó un programa en 12 «proposiciones», que abarca desde la creación de bibliotecas, archivos, instituciones de investigación, becas, revistas, etc., hasta una metodología de trabajo en común para llevar adelante esta ingente pero importante tarea[105].

Toda esta labor de impulso y de realización investigadora dará sus frutos en las generaciones posteriores, y será uno de los impulsos más importantes de la madurez del pensamiento filosófico latinoamericano alcanzado en la década de los sesenta a través de la *filosofía de la liberación*. Por todas estas razones, no es nada exagerada la apreciación de algunos de sus discípulos de considerar a José Gaos como uno de los autores clave en la historia del pensamiento mexicano e hispanoamericano.

5.4. **La filosofía de J.D. García Bacca y el núcleo filosófico venezolano**[106]

La mayor parte de los transterrados españoles se afincaron en México, como ya hemos dicho. Por el nivel de su pensamiento, deberíamos detenernos en analizar la filosofía de E. Imaz, E. Nicol, J. Ferrater Mora, y el resto de los filósofos exiliados. Pero nos tenemos que contentar con remitir al lector a la bibliografía que al hablar del exilio republicano indicamos. Pero no sólo a México se limitó la presencia de los exiliados. Un segundo foco importante fue Caracas. La fecha clave fue el año 1946, momento de la llegada de un importante grupo de intelectuales españoles afincados en México, invitados por las autoridades universitarias venezolanas (Mariano Picón Salas y Juan Oropesa) para fundar la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Venezuela en Caracas.

En respuesta a esta invitación, acudieron J. Gaos, Eugenio Imaz, Manuel Granell, José Bergamín, D. Casanova y Juan David García Bacca.

---

105 Cfr. Gaos, J., *El pensamiento hispanoamericano*, México, El Colegio de México, 1944, p. 38; Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 81.

106 Cfr. sobre García Bacca, Beorlegui, C., *García Bacca. La audacia de un pensar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988; Izuzquiza, I., *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Barcelona, Anthropos, 1984; Palacios Garoz, M.A., *Filosofía en música y filosofía de la música de Juan David García Bacca*, Madrid, Alpuerto, 1997; Arechaga Burgos, R., *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca* (tesis doctoral), Bilbao, Universidad de Deusto, 1999; Beorlegui, C., *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003; Beorlegui, C./De la Cruz, Cr./Arechaga, R. (eds.), *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.

Los tres primeros se marcharon de Caracas al finalizar el trabajo iniciador para el que habían llegado, mientras que García Bacca, Manuel Granell y D. Casanovas se quedaron en Caracas de forma permanente. Voy a detenerme aquí en señalar la trayectoria filosófica de García Bacca y su influencia en el panorama venezolano.

a) *Unos datos biográficos*[107]

Juan David García Bacca había nacido en Pamplona (Navarra, España) en 1901. Era el mayor de los hijos del segundo matrimonio de Juan Isidro García Barranco, maestro de profesión. Muy joven ingresó en el seminario de los PP. Claretianos, realizando su formación clerical en tierras aragonesas y catalanas. Tras unos años de formación universitaria en diversos centros europeos, comenzó su tarea profesoral universitaria en la Universidad Autónoma de Barcelona (1933), donde había también defendido su tesis doctoral. En la UAB impartió clases de Lógica y de Filosofía de la ciencia, y en 1936 había conseguido por oposición la cátedra de Introducción a la filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela. Pero el estallido de la guerra civil le impidió poder ejercer nunca esa cátedra.

En julio de 1936 se hallaba en Santander impartiendo un curso en la Universidad de Verano, y tuvo que abandonar España para exiliarse en París, donde estuvo casi todo el tiempo que duró la guerra. Cuando ya se vio que la guerra estaba perdida para el bando republicano, y ante varias propuestas recibidas por varias universidades americanas, prefirió la oferta de la Universidad de Quito (Ecuador) a donde llegó en barco en noviembre de 1938[108]. Su estancia en Quito duró cuatro años, pasando de allí a México, invitado por la Universidad Nacional Autónoma de México a impartir un curso sobre Heidegger y el existencialismo, en sustitución de J. Ortega y Gassset quien había declinado dar el curso por no decidirse a presentarse en México. La estancia en México de GB se prolongó hasta 1947, momento en que participa en el ya dicho viaje a Caracas, donde se quedó definitivamente. Allí se nacionalizó venezolano, en 1955, cuando la ONU aceptó la entrada en su seno de la España franquista y el Gobierno de la República tuvo que disolverse.

---

[107] Cfr., además de la bibliografía anterior, GARCÍA BACCA, J.D., *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Barcelona, Anthropos/Coedición UCV, 2000.

[108] Para toda su trayectoria vital e intelectual en Hispanoamérica, cfr. BEORLEGUI, C., *La filosofía de J.D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, *o.c.*

Sólo al jubilarse en 1971 de su labor académica, GB volvió con su mujer de nuevo a Quito, donde moriría en 1992. Sólo tras la muerte del dictador, Francisco Franco, aceptó García Bacca regresar de nuevo a España, aunque sólo de forma provisional, para poder volver a tocar el suelo patrio y reencontrarse con algunos de sus familiares todavía vivos.

b) *Las diversas etapas de su pensamiento*

Raros son los pensadores que no experimentan cambios en la estructura de su pensamiento, pero algunos son especialmente proteicos y cambiantes. Posiblemente J.D. García Bacca pertenezca al grupo de los que más cambios han experimentado en su forma de filosofar y en los diferentes suelos u horizontes filosóficos por los que se han movido. Analizar pormenorizadamente su evolución teórica nos llevaría mucho más espacio del que disponemos aquí, aparte de haberse ya realizado esta tarea en otros escritos[109]. Aquí me limitaré a presentar los rasgos más significativos de cada una de sus cinco etapas.

1. *En el ámbito del neotomismo*. Como indicamos más arriba, siendo muy joven ingresó en el seminario de los claretianos, donde al igual que en resto de los centros de formación teológica católica fue educado en la filosofía escolástica del momento, donde predominaba el neotomismo, movimiento iniciado en Piazenza (Italia) y en la Universidad de Lovaina (Bélgica). En este centro universitario estudió algún tiempo nuestro joven filósofo, impregnándose en esos años del espíritu neotomista como se advierte en sus primeros escritos[110]. Más adelante se irá apartando de este horizonte filosófico, pero en uno de los escritos más interesantes de estos años, «La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales»[111], GB propugnaba la necesidad de retornar al auténtico Santo Tomás, dialogando al mismo tiempo y sin complejos con el pensamiento contemporáneo, tanto científico como filosófico, desde la confianza de

[109] Para el análisis completo de sus diferentes etapas, cfr. Beorlegui, C. *García Bacca. La audacia de un pensar*, *o.c.*; Id., *La filosofía de J.D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, *o.c.*

[110] Sobre el neotomismo y su influencia en GB, cfr., Beorlegui, C., *La filosofía de J.D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, *o.c.*, cap. 2, «El contacto con el neotomismo, la “nueva ciencia” y la filosofía española», pp. 33 y ss.

[111] Fue el discurso de inauguración del curso 1930, en Solsona (Lérida), en el Seminario de los Clarerianos, en el momento en que GB volvía a España y comenzaba su periplo de profesor de Metafísica. El trabajo se publicó en *Ilustración del Clero* (Madrid), XXIV (1931), n.º 570, pp. 99-102; 147-150; 170-172; 198-204; 213-217; 245-251.

que el sistema fundamental tomista tenía suficiente vigencia como para constituir la columna vertebral del saber filosófico contemporáneo. Este convencimiento se fue desvaneciendo poco a poco en los años anteriores a la guerra civil como consecuencia, según confesión del propio GB[112], de los impactos producidos en él por los avances científicos y sobre todo por el contacto con la filosofía de Ortega y Gasset. GB no fue nunca discípulo directo de Ortega, ni tampoco tuvo mucha relación personal con él, pero el raciovitalismo orteguiano será el suelo filosófico en el que se apoyará su forma de pensar durante los primeros años de estancia en suelo americano.

2. *La etapa del vitalismo historicista* (1939-1947). En 1938 GB llegó a Quito, contratado por el Instituto Pedagógico y por la Universidad, y allí permaneció durante cuatro años. Es un momento de gran producción escrita y de influencia del historicismo de Dihthey y del raciovitalismo de Ortega. Su pensamiento filosófico, fruto de una sistematización personal de las señaladas influencias, lo expresa en tres libros que publica en estos años: *Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias*)[113], *Invitación a filosofar*[114], y *Tipos históricos del filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant*[115]. El sistema filosófico de esta época está configurado alrededor de cuatro aspectos[116]: la vida como realidad radical, la hermenéutica histórico-vital, la transfinitud del hombre, y concepción poética del universo físico.

Siguiendo a Ortega, entiende GB que la vida es la realidad radical que somos y en la que estamos, utilizando para describirla similares categorías a las que Hegel emplea para describir el ser en su permanente evolución y autorrealización. De tal modo que, frente a la concepción eleática del ser, se propone la concepción de la vida, como realidad *inobjetiva* y *atemática,* y cuya descripción no puede hacerse más que oblicuamene, esto es, a través del descubrimiento de las diferentes categorías histórico-vitales con que la propia vida se va dotando en cada época histórica. Esta tarea será el objetivo de la *hermenéutica histórico-vital* que GB va realizando, mostrando las grandes épocas históricas en las que la vida se ha ido «alterando», tras sucesivas etapas de «ensimismamiento», como indica Ortega[117].

---

[112] GB, «Autobiografía intelectual», *Anthopos* (Barcelona), 1991, n.º 4, pp. 18-24.
[113] Tucumán (Argentina), Universidad Nacional de Tucumán, 1939.
[114] México, FCE, 1940-42, 2 vols.
[115] Tucumán (Argentina), Universidad Nacional de Tucumán, 1941.
[116] Cfr. Beorlegui, C., *García Bacca. La audacia de un pensar*, *o.c.*, cap. 2.º; Id., *La filosofía de J.D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, *o.c.*, cap. 4.º.
[117] Cfr. Ortega y Gasset, J, «Ensimismamiento y alteración», en *El hombre y la gente,* Madrid, Espasa-Calpe, 1972, pp. 17 y ss.

En esa concepción dinámica de la realidad, el ser humano ocupa el lugar central, por su concepción de *transfinito*. El hombre se descubre como ser intermedio entre la nada y el infinito, incapaz de aceptar barreras permanentes ni de quedar encerrado en unos límites definitivos. Es el *trans-finito*, el que está constantemente intentando superar toda barrera que se le ponga ante sí, expresión de su evidente condición de *endemoniado*, y de no contentándose con nada que no sea apuntar a lo infinito, esto es, intentar ser Dios en persona. Y al igual que somete su propia realidad al esfuerzo de transfinitarse y de intentar llegar a ocupar el lugar del Infinito, ese dinamismo desmesurado lo traspasa y contagia a toda la realidad, en la medida en que el hombre actual, consciente del poder que le atribuyen los saberes científicos más potentes, está intentando poner a prueba a la realidad, tensándola y poniéndola al límite infinito, para ver si resiste y cuál es su realidad de verdad. Y es que también la esencia de la realidad material del universo no está encerrada en una estructura esencial definitiva y determinística, sino que el nivel infra-atómico de lo real se ha mostrado estructurado por leyes probabilísticas, como está mostrando la mecánica cuántica. Así, la realidad material se ha mostrado de la misma forma a como Bergson definía la vida, «un surtidor de novedades». Esto es lo que GB denomina «la condición poética del universo físico». El universo es un material en bruto, puesto a disposición de la osadía creadora y transformadora del hombre transfinito, capaz de poner a explotar toda la realidad, y a orientar tales transformaciones en función de planes y creaciones artificialmente concebidas por el ser humano, para poner toda la ralidad a su servicio.

3. *La influencia de la ontología existencial de Heidegger (1947-1960)*[118]. Tras su estancia en Quito, GB pasó cuatro años en México, integrado en las empresas culturales del grueso de los intelectuales exiliados. A México llegó para impartir un curso sobre Heidegger, y se quedó allí durante cuatro años como profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1946, como ya indicamos, acudió, junto con otros compañeros exiliados, a la llamada de las autoridades académicas caraqueñas a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Venezuela, y en Caracas se quedó hasta su jubilación como profesor (1971). A pesar de que sitúo el año 1947 como fecha del cambio entre la época anterior y ésta, la realidad es que, como he dicho, la presencia de la ontología existencial de Heidegger en sus escritos viene de años atrás. Y podríamos decir incluso

[118] Cfr. Beorlegui, C., *García Bacca. La audacia de un pensar*, *o.c.*, cap. 3.º; Id., *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, *o.c.*, cap. 5.º.

que el cambio teórico que se da entre la etapa historicista y raciovitalista a la existencialista no es demasiado significativo. De hecho, en esta época configura su ontología apoyada en la llamada «diferencia ontológica» heideggeriana (distinción entre Ser y entes), recomponiendo su *hermenéutica histórico-vital* por la llamada ahora *hermenéutica existencial* (epocalidad o historicidad del ser), y atribuyendo a la concepción antropológica heideggeriana del *Da-sein* las categorías del *hombre transfinito* de la etapa anterior. Las publicaciones emblemáticas de esta época son *Existencialismo*[119] y «Las ideas de ser y estar; de posibilidad y de realidad en la idea de hombre en la filosofía actual»[120]. El salto teórico más fuerte lo va a experimentar en los años finales de la década de los cincuenta, con el salto a la influencia del marxismo.

4. *La etapa de influencia marxista (1960-1980)*[121]. Durante los primeros años de su estancia en Caracas, se sigue moviendo bajo la influencia de Heidegger, manteniéndose de fondo los acentos historicistas y raciovitalistas, pero el año 1960 va a marcar la separación con todo lo anterior el claro acercamiento al pensamiento marxista. Las razones de tal cambio, a pesar de ser tan drástico, no están del todo claras. El propio GB admite la influencia del pensamiento (tanto poético como ensayístico) del poeta A. Machado y su invitación a «escribir para el pueblo» y en sintonía con él. Pero de fondo está la situación sociopolítica hispanoamericana de estos años, momento en que aparecen movimientos políticos populistas, guerras de liberación (Cuba) y sus diversos intentos de extender los focos guerrilleros a otras naciones; la teoría de la dependencia en el ámbito de la economía; la teología de la liberación (G. Gutiérrez); la filosofía de la liberación (E. Dussel, J.C. Scannone, L. Zea, H, Cerutti y otros); la pedagogía del oprimido (P. Freire); y el boom de la literatura latinoamericana y el arte muralista, etc. GB asumió los planteamientos marxistas, aunque de modo muy personal, realizando un corte académico para marchar a la Universidad de Cambridge (Inglaterra) a estudiar economía, con objeto de asimilar de forma más profunda la radical condición económica de la realidad social como afirma Marx. Fruto de su reflexión teórica están los libros más significativos de su producción, aparecidos en estos años: *Metafísica*[122],

---

[119] Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1962.

[120] *Revista Universidad de Antioquía* (Medellín), 30 (1954), pp. 635-662.

[121] Cfr. Beorlegui, C., *García Bacca. La audacia de un pensar*, *o.c.*, cap. 4.º; Id., *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, *o.c.*, cap. 6.

[122] *Metafísica natural estabilizada y problemática, metafísica espontánea*, México, FCE, 1963.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Humanismo teórico, práctico y positivo, según Marx[123], *Curso sistemático de filosofía actual*[124], *Elogio de la técnica*[125], *Lecciones de Historia de la Filosofía*[126], e *Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado*[127].

La filosofía de GB se configura en estas dos décadas (años sesenta y seteta) en el entorno de las categorías básicas del marxismo, entre las que cobra fuerza significativa, con nuevos perfiles, la de *transustanciación*. Si el pensamiento de GB siempre había tenido claros perfiles de orientación práxica, entendiendo que la filosofía no debe quedarse en contemplar la realidad sino en modificarla, ante la influencia del marxismo esta orientación cobra nuevos y radicales perfiles. Así, la ontología vista anteriormente con los acentos heideggerianos deja paso a una concepción *metafísica* de la realidad, en la medida en que la filosofía no sólo dice el *ser* de las cosas, sino que tiende a transformarlas y a transustanciarlas. Así el mundo en el que estamos los seres humanos puede estar, y de hecho está, en diferentes estados matafísicos: natural, artificial y artificioso. La naturaleza es transformada por la capacidad creadora del ser humano, transformándose en *mundo artificial*. Pero esa capacidad transformadora (*trocar algo en* otra cosa) la han utilizado un segmento de población humana para enriquecerse a costa del trabajo creador del resto de los humanos. El resultado de esta realidad, sobre todo en la época actual de modo de producción capitalista, ha generado lo que GB denomina el *mundo artificioso*. Es el resultado del plan de convertir la sociedad de los humanos en un gran mercado, en el que todo es capaz de *trocarse por* otra cosa, o por dinero. De este modo, en su Metafísica, realiza GB una auténtica *crítica de la razón económica*[128], analizando los elementos metafísicos, pero también antropológicos, sociológicos y éticos de nuestra sociedad contemporánea.

En este análisis advierte GB que el retorcido plan capitalista consiste en hacer que los productos que salen de las manos del hombre trabajador, que por su propia naturaleza son para todos y para cualquiera, se conviertan en provecho exclusivo del capitalista, que comercia con

---

[123] México, FCE, 1965.
[124] Caracas, UCV, 1969.
[125] Caracas, Monte Avila Edit., 1968.
[126] Caracas, UCV, 2 vols., 1972-73.
[127] Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 1967.
[128] Así denomina J.L. Abellán el estudio de GB sobre la sociedad capitalista realizada en *Metafísica*: «Prolegómenos a una crítica de la razón económica», *Cuadernos Americanos* (México), 1966, n.º 3, 106-132.

ellos y los trueca al precio que indica el mercado. Con ello, el capitalismo es el plan y proyecto de descoyuntar la esencia del hombre, separando su condición de creador de su condición social. Es decir, tal y como describe GB en *Elogio de la técnica*, el ser humano, en el empeño de transformar el mundo natural en artificial, advierte, siguiendo a Marx, que se humaniza la naturaleza y alcanza el ser humano su auténtica naturaleza. Naturaleza humana que se descubre a la vez como creadora y social, aspectos que van en el ser humano inseparablemente unidos. En cambio, el capitalismo explota al máximo la capacidad trabajadora y creadora del ser humano, evitando, por el contrario, la configuración de la sociedad democrática y primando el aislamiento individualista.

Ante ello, la auténtica solución sociológica y antropológica está en realizar la revolución social que supere y transustancie la sociedad capitalista para instaurarse la sociedad socialista, en la que el fruto del trabajo creador del ser humano no sea para mí (el capitalista), sino para Nos, para la Sociedad de los humanos. En este empeño de superación de la alienación y dominación del ser humano en la búsqueda de su liberación, la humanidad tendrá que atravesar tres etapas: el humanismo teórico, el humanismo práctico y el humanismo positivo. La fase de *humanismo teórico* la define GB en la realización del ateísmo, esto es, en llegar a ser consciente del proyecto de Feuerbach: Dios es una proyección del ser humano, y tenemos que transustanciarlo en nuestro provecho. El *humanismo práctico* consiste en realizar la transformación de la sociedad capitalista, origen y causa de tal proyección, superando las causas que originan esa proyección distorsionada. Ello equivale a la realización de la sociedad comunista. Pero ése no es el fin del proceso histórico, sino que tenemos que apuntar a la realización del *humanismo positivo*. Sobre esa fase no podemos saber nada, puesto que pertenece al porvenir, al futuro artificial, construido por la decisión creadora del ser humano de hacer improbable una vuelta a las situaciones alienantes anteriores. Pero sí podemos afirmar que en tal fase de humanismo positivo, la necesidad estará dominada por el reino de la libertad, y la historia natural (cuyas categorías son pasado, presente y futuro) será transustanciada en una historia artificial, con pretérito, presencia y porvenir. Pero todo está por hacer; es la tarea que el ser humano tiene por delante, como ser social.

5. *La condición tecnocéntrica y «radiactiva» de la realidad y del ser humano* (1980-1992). En el inicio de los años ochenta, se advierte en la obra de GB un silencioso y progresivo alejamiento del marxismo, acentuando sus reflexiones sobre el proceso científico y tecnifi-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

cador de la realidad como consecuencia del avance de la ciencia y de la técnica. Va dejando de lado la veta sociocrítica de la realidad, propia de la influencia marxista, para centrarse en el estudio del acelerado proceso humano de transformación y transustanciación de la realidad, por efecto de los rapidísimos avances de las ciencias (sobre todo la física y las matemáticas) y de sus aplicaciones técnicas. Estas reflexiones las va plasmando en los textos más significativos de estos años: *Vida, muerte e inmortalidad*[129], *Infinito, transfinito, finito*[130], *Trasnfinitud e inmortalidad*[131], *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo*[132], *Parménides (s. v a. C.), Mallarmé (s. XIX d.C.). Necesidad y azar*[133], *Qué es Dios y quién es Dios*[134], y *Pasad, presente y porvenir de grandes nombres*[135].

El avance de las ciencias, sobre todo la física, nos está mostrando la esencia profunda de la realidad, en su dimensión micro-real. De ahí que piense GB que las ciencias naturales están suplantando a la filosofía en su empeño ontológico y metafísico de descubrir el ser de lo real. Además, esas ciencias y sus aplicaciones tecnológicas están también enseñando a la filosofía el camino para ir ascendiendo de un estado fenomenológico, contemplativo (*decir* el ser de las cosas), a otro transustanciador, en el que se intente y consiga transustanciar una cosa en otra, cambiar su naturaleza. Esa es la meta que perseguiría, según GB, el ser humano a la altura de los tiempos, ser *espoleta* de la realidad, y no mero *altavoz* o *prisma* de la misma[136]. Así, los saberes tecno-científicos nos están mostrando la condición «radiactiva» de la realidad. De ahí que nos hable de una «radio-ontología», una «radio-antropología», e incluso una «radio-teología», como auténtica perspectiva para percibir *la realidad de verdad* del mundo, del ser humano y de lo divino del universo. Todo está en fase de transformación, en la medida en que está desprendiendo energía radiactiva, como el uranio que se va progresivamente convirtiendo en plomo. Así le sucede al ser humano, que ha ido pasando de altavoz pasivo, a prisma transformador, para estar ahora comenzando a actuar como espoleta, capaz de hacer explotar toda la

---

[129] Caracas, UCV, 1983.
[130] Barcelona, Anthropos, 1984.
[131] Caracas, Josefina Bigott Edit., 1984.
[132] México, FCE, 1985.
[133] Barcelona, Anthropos, 1985.
[134] Barcelona, Anthropos, 1986.
[135] México, FCE, 1988-98. De momento están publicados los dos primeros volúmenes. Falta por publicar el tercero.
[136] Cfr. GB, *Tres ejercicios literario-filosóficos de Antropología*, Barcelona, Anthropos, 1984.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

realidad a través de sus planes creadores de un mundo nuevo. Y de esta manera, se va descubriendo, a través de los chispazos de creatividad que le acontecen periódicamente al ser humano, lo divino de la realidad. Por tanto, todo es divino, pero de modo especial el ser humano, aunque sólo a ratos y a chispazos, en los momentos en que es sujeto de esos golpes geniales de creación, tanto en los ámbitos de la filosofía, como de la ciencia, del arte, de la música, etc.

c) *García Bacca y el entorno filosófico hispanoamericano*

GB no ha ejercido un papel tan significativo como J. Gaos a la hora de impulsar el estudio de la historia del pensamiento hispanoamericano o la reflexión sobre la identidad de la filosofía hispanoamericana. Pero la huella que ha dejado en su entorno no ha sido pequeña, como vamos a señalar. Así como veíamos en el caso de Gaos que su obra filosófica específica tenía menos peso que la influencia e impulso filosófico ejercidos en sus discípulos, en GB la relación entre estos dos elementos es muy diferente. El impacto e influencia de GB en el entorno cultural y filosófico venezolano, e hispanoamericano en general, se centra en dos aspectos. El primero se refiere a su labor como profesor de la Universidad Central de Venezuela, sus conferencias y sus numerosos escritos. Y en segundo lugar, sus trabajos sobre el pensamiento filosófico hispanoamericano. Vamos a ver ambos aspectos.

Podemos decir sin temor a equivocarnos que GB ha sido la máxima figura filosófica del panorama cultural venezolano a lo largo de toda su historia, así como el filósofo más significativo de la generación del exilio republicano. Desde su llegada a Caracas, en 1947, y su jubilación como catedrático de la UCV, en 1971, constituyó un punto de referencia filosófico de primera magnitud, desbordando su influencia a todos los países hispanoamericanos. Su labor magisterial se desarrolló a través de las clases universitarias, sus conferencias, libros, artículos en revistas especializadas, pero también a través de sus artículos periodísticos. Incluso fundó en la UCV el Instituto de Filosofía, del que fue su Director hasta su jubilación en 1971. Así mismo, fundó en 1981 la revista *Episteme*, adscrita a la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV, revista de la que fue durante un tiempo su director. Con motivo de la muerte de GB (1992), la revista *Episteme* dedicó un número especial, «Juan David García Bacca. In memoriam»[137], para homenajear

[137] *Episteme*, 1993, n.º 1-3, enero-diciembre.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

y recordar el trabajo intelectual de GB en Venezuela a lo largo de su trayectoria en el país. En dicho número pueden leerse los testimonios de muchos insignes discípulos y colegas de GB glosando la labor intelectual ejercida por GB y su significación en el panorama filosófico venezolano e hispanoamericano.

Pero una de las características de GB respecto a la concepción y relación con sus discípulos se halla en que nunca quiso formar un conjunto de seguidores intelectuales orgánicamente constituidos. Nunca le interesó, a diferencia de J. Gaos, conformar un grupo de seguidores que trabajaran sobre un proyecto planificado de investigación, sea sobre su propio pensamiento, sobre la historia del pensamiento hispanoamericano o sobre cualquier otra temática. Siempre ha tenido claro GB que su labor como maestro consistía en despertar en sus alumnos la inquietud por la filosofía y enseñarles a pensar con total autonomía e independencia. No quería seguidores, sino pensadores que se atrevieran a pensar por su cuenta. De ahí que no haya existido ningún Zea ni grupo Hiperión respecto a GB. Pero sí existen muchos intelectuales hispanoamericanos que se consideran seguidores de GB en su deseo de filosofar, como aconsejaba el maestro, «sin miedo a la verdad ni al error».

Hay un segundo aspecto en el que GB también dejó su huella en el entorno hispanoamericano. Aun en menor medida que J. Gaos, GB también quiso ser fiel a su circunstancia y filosofar desde ella. No estuvo demasiado interesado en plantearse el problema de la identidad de la filosofía hispanoamericana, puesto que pensaba que la filosofía es un saber universal y sin patrias. Pero no por eso dejó de estar influenciada su filosofía por su circunstancia americana, ni se despreocupó de investigar sobre la filosofía producida en el ámbito de la América hispana.

Respecto a lo primero, como he dejado claro en varios trabajos recientes[138], el entorno americano orientó su temática filosófica de modo directo, como se advierte en el empeño que durante sus años de México tuvo en varios de sus escritos en centrarse sobre la esencia de lo español y del filosofar en lengua española, encontrando como cualidades específicas del mismo la tendencia a utilizar predominantemente un ropaje literario, su talante ético, y la tendencia a «sobreponerse» y a aspirar a lo

---

[138] Cfr. BEORLEGUI, C., «Filosofía y exilio. La circunstancia americana en la filosofía de J.D. García Bacca», *El Ateneo* (Madrid), 2002, XI, pp. 61-74; Id., «El impacto de América y la obra americanista de J. D. García Bacca», ponencia presentada en *el XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, septiembre de 2002 (en vías de publicación).

infinito. Y en relación a lo segundo, desde su llegada a Caracas se preocupó en investigar y publicar lo más interesante de la obra de los filósofos más significativos durante la época de la Colonia española en el área de Nueva Granada (Venezuela y Colombia). Fruto de ese trabajo es un amplio abanico de artículos y dos *Antologías*, una sobre los filósofos venezolanos, en tres volúmenes, y otra sobre los colombianos[139]. En ambos trabajos estudia el amplio abanico de autores escolásticos de los siglos XVII y XVIII, divididos en dos escuelas: tomista y escotista. Además de su interés por esta época, su atención mayor se centró en el estudio del pensamiento de Andrés Bello (vol. 3.º de la Antología venezolana), situando el conjunto de su obra en su circunstancia hispanoamericana y europea[140].

Aunque, como hemos señalado más arriba, la idea de filosofía de GB es más universalista que nacionalista, en sus análisis sobre los filósofos de Nueva Granada de la época de la Colonia y de la emancipación, descubre como rasgos específicos de su modo de filosofar dos características que descubre en buena parte de ellos: la conciencia de América y la conciencia de la libertad[141]. A través de sus escritos, descubren los censores españoles encargados de la publicación de sus libros, un modo específico de hacer filosofía propio de la América hispana. Y, por otro lado, ese sentido de la originalidad y de la libertad de pensamiento sería la tendencia precursora que animaría a emanciparse políticamente de España en los inicios del s. XIX.

GB advierte que su empeño en historiar el pensamiento autóctono hispanoamericano es una tarea todavía pendiente, y pone su trabajo como ejemplo a seguir por otros. Aunque también era conocedor de que en el Cono Sur, en concreto en Argentina y en Chile, algunos otros investigadores como el jesuita Ismael Quiles estaban ya realizando tareas similares. Todo esto es una buena muestra de la preocupación que tenía GB por el pensamiento autóctono y el empeño que ponía en que otros investigadores siguieran el ejemplo dado de redescubrir la historia de épocas pasadas, y de plantearse su pecualiar modo de habérselas con la realidad.

---

[139] Cfr. GB, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Caracas, Ministerio de Educación, 3 vols., 1954 y 1964; *Antología del pensamiento filosófico colombiano*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1955.

[140] Cfr. BEORLEGUI, C., «La filosofía de Andrés Bello desde la óptica de J.D. García Bacca», *Realidad* (San Salvador), 2003 (en vías de publicación).

[141] Cfr. GB, «Dos siglos de filosofía colonial en Venezuela (1678-1800)», *Revista Schell* (Caracas), 5 (1956), n.º 21, pp. 25-33.

5.5. **Francisco Romero (1891-1962) y el entorno argentino**[142]

a) *Hitos biográficos*

F. Romero constituye uno de los más decisivos protagonistas del grupo generacional que estamos analizando. Nacido en Sevilla (España) en 1891, fue llevado muy niño por sus padres a Argentina donde vivió el resto de su vida. Al inicio de su trayectoria intelectual se inclinó por la literatura, pero en seguida fue la filosofía el centro de sus reflexiones. De todos modos, su vida intelectual es un tanto peculiar, puesto que comenzó siendo ingeniero militar y su formación filosófica fue más bien fruto de un esfuerzo autodidacta.

La lista de autores que influyeron en él es muy amplia, pues va desde Spencer hasta la fenomenología de Husserl, M. Scheler, Hartmann, Dilthey y muchos otros filósofos alemanes, así como Croce y Bergson. Pero también fue muy influido por su maestro Alejando Korn y sobre todo por J. Ortega y Gasset. En 1931 dejó el ejército y se dedicó totalmente a la filosofía, iniciando su periplo de profesor de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de Buenos Aires (Universidad donde había cursado sus estudios), reemplazando a su maestro Korn. Entre 1936 y 1946, fue también profesor de Lógica y de Filosofía contemporánea en la Universidad de La Plata. En 1946 dejó la Universidad, y tras la caída del peronismo, en 1956, volvió a su cátedra universitaria en Buenos Aires. Desde 1937 hasta su muerte, dirigió la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada (Buenos Aires), y fue el organizador de la cátedra de filosofía del Colegio Libre de Estudios Superiores. Tuvo ocasión de viajar a Europa, y tras regresar murió en Buenos Aires en 1962.

b) *Un cúmulo de influencias*

La primera influencia filosófica que recibió Francisco Romero le vino de su maestro A. Korn, a quien sustituyó en la cátedra de filosofía de la Universidad de Buenos Aires. El fue quien le orientó el estudio de

[142] Cfr. MIRÓ QUESADA, Fco., Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, México, FCE, 1974, pp. 77-159; SASSO, Javier, «Francisco Romero y el proyecto normalizador», en *La Filosofía en el siglo XX latinoamericano*, Caracas, Monte Avila, 1998, pp. 142-156; VV.AA., *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983; CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad El Salvador, 2001, pp. 611-619.

la filosofía (aunque ya señalamos su clara trayectoria autodidacta) y quien le ayudó en su asentamiento profesional en la Universidad.

Pero, como otros muchos pensadores latinoamericanos, y más todavía los de su grupo generacional, la influencia de Ortega y Gasset fue decisiva y profunda. Tuvimos ocasión de indicar el contacto personal que tuvo con el filósofo madrileño a partir de su segunda visita a Buenos Aires en 1928. Ya vimos cómo ambos habían descubierto a Dilthey, y en qué medida había ayudado a Ortega a fijarse en la filosofía del historicista alemán. Precisamente Ortega, en su trabajo «Dilthey y su idea de la vida», al mismo tiempo que reconoce el desconocimiento que había tenido de Dilthey y cómo había reparado en él con la ayuda de Francisco Romero, recuerda las tres lecciones que dio Romero en Buenos Aires sobre Dilthey, considerándolas como la primera contribución hispánica al estudio de ese filósofo alemán[143]. Romero mantuvo una continuada relación con Ortega, carteándose con él y escribiendo varios trabajos sobre la filosofía del maestro madrileño.

Uno de esos escritos es un comentario a *La rebelión de las masas*, de Ortega, con el título de «Al margen de *La rebelión de las masas*»[144]. Romero no aceptaba el esquema sociológico de élites-masas que proponía Ortega, criticándolo desde la óptica de la justicia social. Para el filósofo argentino, la causa de la crisis social no estaba tanto en la rebelión de las masas, sino en la mala gestión y el fracaso de las élites dirigentes. Romero, a diferencia de Ortega, veía la relación entre élites y masas como un conflicto de clases sociales y no sólo como un fenómeno de minorías selectas que tenían como función la ejemplaridad sobre las masas. De hecho, las élites han ejercido siempre su poder, piensa Romero, no para dirigir ejemplarmente al resto de la sociedad, sino para aprovecharse de su situación, enriqueciéndose y disfrutando de sus privilegios. Así, si se ha dado rebelión de masas, no se debe a una rebelión contra la ejemplaridad de las élites, sino contra sus abusos de poder y para exigir legítimamente la participación en el goce de los adelantos sociales que se quieren reservar las élites para su exclusivo disfrute. En resumen, Francisco Romero advierte dos aspectos distintos en el fenómeno de la rebelión de las masas: uno lo considera positivo, y es la lucha de las masas por acceder a los beneficios de todo tipo que el avance de la sociedad está poniendo al alcance de todos, y el reconocimiento de la dignidad humana como algo a ser tenido en cuenta para

---

[143] Cfr. Ortega y Gasset, J., «Dilthey y la idea de la vida», *Obras Completas*, VI, p. 135 (nota).

[144] En Sur, vol. 1, 1931, n.º 2, recopilado en *Filosofía de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Argos, 1947; 2.ª ed., Madrid, Aguilar, 1960.

todos. De este modo, Romero piensa que se está dando una nivelación progresiva de la jerarquías sociales. T. Medin considera que en estas apreciaciones de Romero «se trata evidentemente de un optimismo exuberante y algo raro ya que en medio de la crisis económica mundial y del reciente golpe de estado que provocó la caída de Yrigoyen en 1930, pero además parecería que se trata también de una visión muy porteña que ignoraba evidentemente la realidad socioeconómica del continente en esos momentos»[145].

El aspecto negativo de este fenómeno estaba, según Romero, en que las masas aspiraran también al mando, no estando preparadas para ello, y confundiendo el goce de los bienes y el reconocimiento de su dignidad con el acceso al mando. En este aspecto, Romero coincidía con la visión elitista orteguiana de la sociedad. Por tanto, elitismo en las funciones, pero no en los privilegios. También coincidía Romero con el filósofo madrileño en la orientación liberal de la sociedad, aunque veía que en realidad el liberalismo era más bien un ideal nunca alcanzado antes que una realidad presente. Para que el liberalismo fuera auténtico tenía que conllevar altos ingredientes de justicia social, aspectos que se hallan ausentes en el libro de Ortega. Esta tarea de insuflar en el liberalismo los ideales de la justicia social es la que, según Romero, debe de ser el objetivo de las élites gobernantes. Así, pues, aunque discrepa en algunos aspectos del pensamiento orteguiano, coincide con él en considerar como clave el papel de las minorías, a quienes se dirige y anima a llevar a la práctica la misión de transformación de la sociedad, dando ejemplo personal de esa transformación. En definitiva, «las minorías, que tienen a su cargo proponer programas y fines a la mayoría, tienen que comenzar por reformarse ellas mismas ante este hecho nuevo que es la presencia desconfiada y constante de la muchedumbre»[146].

En otros trabajos sobre Ortega, F. Romero se esforzó en situar el valor de su pensamiento y su significación dentro de la circunstancia en la que le tocó vivir, como es el caso de «Ortega y la circunstancia española» y «Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual», ambos recopilados en el libro *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*[147]. Los dos escritos tienen la fecha de 1956, un año después de la muerte de Ortega, y representan un intento de hacer una valoración general de su persona y obra filosófica, aunque

---

[145] MEDIN, T., *o.c.*, pp. 113-114.
[146] ROMERO, F., *o.c.*, p. 203.
[147] Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 32-42 y 7-31 respectivamente.

entiende Romero que «el juicio total y válido sobre Ortega tardará todavía»[148]. De todas formas, analizando el conjunto de su obra y el significado de la misma y de su persona, Romero no duda en atribuirle la función de *jefatura espiritual* en el entorno cultural español, similar al liderazgo ejercido en Italia por Croce. *Jefatura espiritual* que es más que jefatura *intelectual*. Para poder hablar de esta *jefatura espiritual*, tienen que cumplirse, según Romero, las siguientes cualidades: *cierta universalidad* (frente a la autoridad del especialista, como Ramón y Cajal o Menéndez Pidal), *autoridad* («prestigio personal» que supone «cierta vocación innata por el mando»), *actividad y energía* (sobreponerse a las circunstancias adversas), y *postura renovadora o reformadora*[149].

Este liderazgo espiritual se ha ejercido sobre casi toda la generación española posterior a Ortega, afirmando Romero que antes de Ortega ha habido filósofos españoles, pero no *filosofía española*, y esta filosofía española se hallaba en esos momentos participando de la condición que ha sido muy habitual en la historia española: el destierro, tanto exterior como interior[150]. La condición de exilio exterior e interior de Ortega y del resto de los filósofos españoles es también resaltada y analizada en un último trabajo de Romero, «Ortega y el ausentismo filosófico español»[151], escrito también en 1956, con motivo de la muerte del filósofo raciovitalista. Frente a la opinión de quienes niegan capacidad especulativa para la filosofía a los españoles, considera Romero que la razón de la ausencia de una tradición filosófica española se debe a la ausencia de las condiciones históricas y culturales para asentarse una tradición continuada y tranquila de labor filosófica. «No se puede, dice Romero, negar la genialidad especulativa a una raza que ha dado, para no nombrar sino los más recientes, hombres como Ortega y Santayana, como varios de los que abandonaron España a consecuencia de la guerra civil, como dos o tres de los que ahora residen en España en circunstancias que valen por un destierro»[152].

Este liderazgo o jefatura espiritual que Romero describe respecto a Ortega en el entorno de la cultura española, lo realizó y reconoció también en gran medida respecto a muchos de los intelectuales de la América

---

[148] Ibídem, p. 7.

[149] Cfr. Ibídem, pp. 9-12.

[150] Cfr. Ibídem, p. 30.

[151] El texto se publicó en la revista *Sur,* 1956, n.º 241, julio-agosto, y reeditado en Romero, F., *La estructura de la historia de la filosofía, y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1967, pp. 357-364.

[152] Ibídem, p. 364.

hispana, entre los que hay que situar al propio filósofo hispano-argentino Francisco Romero. Y podríamos también reconocer que bastantes de las cualidades que Romero reconoce a Ortega, pueden aplicarse también a su persona por su esfuerzo en elevar el nivel filosófico en el entorno hispanoamericano y conseguir en él lo que el propio Romero denominó como la *normalización de la filosofía*.

c) *Francisco Romero, maestro y normalizador de la filosofía hispanoamericana*[153]

Francisco Miró Quesada considera que Romero fue el primer pensador que adquiere conciencia del proyecto latinoamericano de filosofar. Veremos cómo entendió este proyecto, pero uno de los objetivos de su quehacer intelectual consistiría en la toma originaria de esta conciencia, para contagiarla a las generaciones siguientes. Eso es lo que le hace merecedor, según Miró Quesada, del título de *forjador* y de *normalizador* de la filosofía latinoamericana. Discípulo de A. Korn, se apoyó primeramente en él pero cobró posteriormente distancia de sus planteamientos[154]. En ese sentido, la relación entre Romero y Korn es algo similar a la que existió en México, como ya lo hemos señalado, entre Ramos y A. Caso.

Pero el rol específico de Romero respecto a la generación anterior, la que Miró Quesada denomina de los *patriarcas*, es el haber traspasado las fronteras nacionales de cara a sus reflexiones y hablar desde el horizonte globalizador de toda América Latina. Prueba de ello es que se puso en contacto con otros filósofos de diferentes nacionalidades americanas, tanto de su generación como de la más joven, exponiéndoles sus ideas y haciéndoles partícipes de sus planes, con objeto de ganarlos para esta causa.

A la hora de hacer un balance de la situación de la filosofía en Latinoamérica, tal y como lo hace en *Sobre la Filosofía en Iberoamérica*[155],

---

[153] Cfr. Miró Quesada, F., *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974, pp. 121 y ss; Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Avila, 1998, pp. 142-156; VV.AA., *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Internacional de Filosofía, 1983.

[154] Cfr. Romero, F. (en colaboración con A. Vassallo y L. Aznar), *Alejandro Korn*, Buenos Aires, Losada, 1940; Romero, F., *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*, Buenos Aires, Reconstruir, 1956.

[155] *La Nación*, 1940. También está recogido en L. Zea, *Antología de la Filosofía americana contemporánea*, México, Costa-Amic, 1968, pp. 37-45.

entiende que existe ya un movimiento filosófico suficientemente asentado. «La aparición de libros de filosofía, dice F. Romero, es ya cosa frecuente. En las revistas de cultura abundan los artículos filosóficos (…). El momento presente marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural. Los lectores de filosofía rebasan ya con mucho los círculos reducidísimos y fácilmente identificables de hace algunos años (…), comienza a ser posible una adecuada formación escolar (…) y los que se dedican a estos estudios (…) practican un intercambio cada vez más activo (…). En pocas palabras, se inicia una etapa de normalidad filosófica»[156].

Explicitando lo que entiende por «normalidad filosófica», lo considera como «el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura». Romero ve que cada vez hay más personas que se dedican profesionalmente a la filosofía y se relacionan y dialogan más entre ellos, lo que estaba generando un «clima filosófico», una «opinión pública especializada», y eso estaba actuando «como estímulo y como represión, como impulso y como freno»[157]. Con ello quiere insistir Romero en que hay que evitar la precipitación de quienes piensan que la distancia respecto al nivel filosófico europeo ya está superada y se puede empezar ya en Iberoamérica a filosofar con originalidad. Romero pensaba que no había que precipitarse, puesto que todavía quedaban muchas etapas que recorrerse antes que lanzarse a un filosofar creativo y original.

Romero insistirá en seguir manteniendo la referencia a la filosofía europea, pero de un modo diferente y más maduro a como lo hacían las generaciones anteriores. El era consciente de que había que estudiar a fondo la filosofía europea, pero con la necesidad de superar una limitación. Pero para superar la filosofía europea, hay que conocerla a fondo. Por eso, Romero pensaba, como resalta Miró Quesada, que el primer factor de formación de la filosofía latinoamericana tenía que ser la historia de la filosofía[158]. La filosofía sólo será comprensible a través de su historia, y de ahí la gran afición de Romero a los manuales de historia de la filosofía. La filosofía es un largo y doloroso aprendizaje, y exige como todo aprendizaje una técnica. Y ese aprendizaje, pensaba Romero, le exige al lantinoamericano un aprendizaje que va a durar varias generaciones. De ahí que exija paciencia y no precipitación, pensando ingenuamente que ya se ha superado la distancia. Es que se trata

---

[156] Cita tomada de SASSO, J., *o.c.*, p. 143.
[157] Ibídem, p. 143.
[158] Cfr. MIRÓ QUESADA, F., *o.c.*, p. 128.

de un aprendizaje en el que hay que dominar idiomas, entre los que se encuentran el griego y el latín, y formación humanística helena y latina, así como adentrarse en la sensibilidad histórica de las épocas antiguas. Y eso supone una *maduración* lenta.

Ahora bien, el acercamiento a la historia que propugnaba Romero no era historicista, considerando que el conocimiento de la historia es condición necesaria, pero no suficiente para el acercamiento a la verdad, la meta que interesa. Para él, lo importante es decir cosas verdaderas, no simplemente originales. Además, hay que tener en cuenta que la postura que Romero poseía frente a la filosofía es la que Miró Quesada vimos que denominaba *asuntiva*, en la medida en que la filosofía es un producto universal, no nacional, y por tanto hay que ponerse primeramente a la altura de lo que en épocas pasadas han creado este modo de habérselas con la realidad, empezando por los griegos. Por eso que, para conseguir la *normalización* de la filosofía y poder producir frutos de creación y originalidad, pensaba Romero que antes se necesitaba una *puesta al día* en la historia de la filosofía, y después *repensar* los problemas que la actualidad filosófica transmite, para después, en tercer lugar, llegar a una posición propia y original.

Esta necesidad de conocer a fondo la historia de la filosofía, en la medida en que se trata de un producto cultural que no se ha originado en tierras americanas, tiene al mismo tiempo que limitaciones elementos ventajosos. Dos son los que, según Miró Quesada[159], resalta Francisco Romero: la *panoramicidad* y la *inescolaridad*. El primer rasgo proviene del hecho de no ser la filosofía producto de tu entorno cultural y tener que salir a encontrarlo fuera. Romero ve que los intelectuales de naciones con rica tradición filosófica, se contentan con saber sólo la obra de sus connacionales, mientras que los demás tienen que conocer el conjunto entero de la producción filosófica. Así, por necesidad, estos últimos poseen una visión más amplia y *panorámica* del conjunto de la historia de la filosofía. Pero esta actitud, que parece nacida de una limitación, no debiera ser sólo eso, sino mantenerse como una virtud válida en sí misma y de ninguna manera llamada a desaparecer.

La *inescolaridad* es consecuencia de lo anterior. Cuando se posee un pensador creativo de talla, genera a su alrededor una escuela de seguidores, que se benefician del talento del maestro pero, a su vez, corren el peligro de quedar presos de su pensamiento. Así, la filosofía iberoamericana es también *inescolar* por no haber tenido grandes maestros de

[159] Cfr. Ibídem, pp. 131 y ss.

talla internacional, por lo que tiene la ventaja de estar abierta a todo tipo de corrientes e influencias.

Pero esta fase de aprendizaje y de esfuerzo hacia la normalización que prepare la fase de creatividad y de originalidad, la ve Romero similar a lo que ocurrió por ejemplo en Alemania antes de la aparición de Kant. Sólo a partir de él, y de los demás genios filosóficos que vinieron tras él, se puede decir que hubo en Alemania una normalización de la filosofía. Esto nos lleva a entender, en resumen, como señala J. Sasso, cuál es el *concepto mínimo de normalización* que propugna F. Romero. «El proyecto, en su núcleo, según J. Sasso, pretende sólo la instalación de un medio con la suficiente densidad como para que se pueda, en un plazo que no se ve como excesivo, pasar al tipo de profesionalización que caracteriza el medio académico internacional»[160]. Como bien indica Sasso, este objetivo, en sus rasgos mínimos, es asumible como ideal. Pero también se advierten una serie de rasgos que, vienen unidos a este núcleo mínimo, y ya no son tan asumibles y tan positivos.

Siguiendo la evaluación crítica que realiza Sasso, estamos de acuerdo con él en considerar como más discutibles lo siguientes rasgos que van unidos a ese núcleo mínimo positivo[161]. En primer lugar, su insistencia en *el freno a la creatividad filosófica*, en la medida en que, como ya hemos dicho, la considera prematura y necesitada de espera. Antes de eso, se debe conocer a fondo y recuperar la historia de la filosofía europea. En segundo lugar, su *vocación universalista* en relación a su proyecto normalizador. Para Romero no hay más que una filosofía, la europea, y los demás ámbitos culturales tienen que imitar su modo de elaborarla, aunque puedan cultivar temas diferentes, los que les toca más de cerca. Y por último, su proyecto normalizador ha podido ser entendido por alguno, señala Sasso, «como una invitación a desvincularse de las demandas más prosaicas o urgentes del entorno»[162]. En algún texto ha señalado Romero, refiriéndose a los pensadores de épocas anteriores, en especial los del s. XIX, que tuvieron que dedicarse, además de a filosofar, a otras muchas cosas[163]. Con ello parece entender el filosofar «como actividad en principio distante de los problemas de la ciudad, lo cual, a su vez, genera una dificultad *teórica* y anuncia un problema *práctico*»[164]. Quiere decir Sasso con esto que no se ve cómo diferenciar teóricamente la filosofía de enfrentarse con los problemas

---

[160] *O.c.*, p. 150.
[161] Cfr. *o.c.*, pp. 150 y ss.
[162] *O.c.*, p. 152.
[163] Cfr. ROMERO, F., «Sobre la filosofía en Iberoamérica», *o.c.*, p. 44.
[164] SASSO, J., *o.c.*, p. 152. Las cursivas son del autor.

prácticos de la realidad, los temas más sencillos de mi circunstancia, como pensaba Ortega. La filosofía no es una actividad abstracta y desinteresada, a la que uno se dedica liberado de toda otra preocupación práctica. En ese sentido, la filosofía no está al margen ni se presenta incontaminada de intereses sociales y políticos, que, por cierto, era lo que les ocurría a los libertadores cuando pensaban en función de los intereses políticos de las nuevas naciones emergentes y de sus diferentes grupos sociales.

En resumen, los esfuerzos de Francisco Romero de conseguir una normalización de la filosofía en Hispanoamérica no están desprovistos de una gran ambigüedad. Trabajó como pocos en elevar el nivel filosófico en toda la América hispana, pero el ideal filosófico que parece tenía presente estaba lastrado de un concepto demasiado europeizante de filosofar y excesivamente despegado de la fidelidad a la propia circunstancia que tiene que tener toda filosofía. De hecho, frente a quienes puedan interpretar que, para ser fieles a la filosofía, se ha de liberar ésta de los contaminantes sesgos sociopolíticos, otro modo de entender el ejercicio de filosofar bien puede defender lo contrario: no hay auténtico filosofar sin esa fidelidad a la propia circunstancia sociopolítica[165].

d) *Las etapas y contenidos de su filosofía*[166]

Hemos visto, pues, en Francisco Romero una faceta recuperadora del bagaje filosófico universal, pero también posee su propia obra creadora. En función de esta doble faceta, F. Miró Quesada advierte tres etapas en su trayectoria intelectual: una primera etapa recuperadora; una segunda etapa de anticipos creadores; y una tercera etapa creativa. En cambio, Caturelli deja un tanto de lado la faceta que Miró Quesada denomina recuperadora para centrarse en los aspectos creativos de su obra, distinguiendo en ella tres momentos: el primero estaría centrado alrededor de la conferencia *Filosofía de la persona* (1935), más tarde convertida en título de un libro; el segundo, constituido por el libro *Papeles para una filosofía* (1945); y el tercero, centrado en su único libro

---

[165] Ese es el sentido de las palabras de Arturo Andrés Roig, que Sasso cita en su texto, al referirse a una generación «que sintió vergüenza de haber hecho filosofía, y que comenzó a hablar de filosofía de liberación»: «De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación», en *Latinoamérica*, 10, pp. 45-72: 71. Cita tomada de SASSO, J., *o.c.*, p. 155, nota 30.

[166] Cfr. para este apartado, MIRÓ QUESADA, F. *o.c.*, pp. 136-159; y CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad El Salvador, 2001, pp. 612-619.

más sistemático, *Teoría del hombre* (1952). Voy a seguir el esquema de Miró Quesada, añadiendo elementos de Caturelli.

En la *etapa recuperativa*, se orienta Romero, como ya se indicó hacia el estudio de la contemporaneidad europea, con el deseo de abarcarla con amplitud y profundidad. El resultado de este esfuerzo son sus obras *Filosofía de ayer y de hoy*[167], *Filosofía contemporánea*[168], *Filósofos y problemas*[169], *Sobre la historia de la filosofía*[170] y, en parte, *Filosofía de la persona*[171], la parte correspondiente a la filosofía latinoamericana. Para Miró Quesada la obra más importante de esa época es *Filosofía contemporánea*, en la que se refleja el deseo de comprender los aportes de los filósofos europeos contemporáneos como ejercicio del proceso de recuperación histórica. Y como complemento a este empeño, se advierte también la expresión de la necesidad de renunciar a la propia originalidad, como algo que hay que postergar pacientemente. Romero señala en el prólogo que la finalidad del libro es sobre todo informar e incitar a los lectores, sacrificando todo conato de originalidad. El capítulo primero lo dedica a la filosofía de Hartmann, posiblemente el filósofo que más influyó en él, junto con Scheler, Husserl y Ortega. En el segundo capítulo, estudia el descubrimiento de la temporalidad en la filosofía contemporánea, viendo el parentesco de Hegel, Dilthey, Bergson, Simmel y Heidegger. El capítulo tercero, lo dedica a mostrar dos concepciones de la realidad. En el cuarto, estudia a Descartes y a Husserl. Y en el quinto presenta ideas de diversos autores como Müller-Freienfels, Scheler, Klages, la «psicología de la forma», etc. A pesar de ser un capítulo expositivo sobre otros filósofos, se advierten también atisbos de ideas personales, como lo referente a la ya señalada «panoramicidad» de la filosofía hispanoamericana y otros aspectos que posteriormente los plasmó en su *Filosofía de la trancendencia*.

En *Sobre historia de la filosofía*, teoriza sobre la propia historia de la filosofía como algo no muerto y elaborado de una vez para siempre, sino como una realidad viva y palpitante[172].

Su segunda etapa la hemos denominado con Miró Quesada *etapa de anticipos creadores*. La obra clave es *Filosofía de la persona*, ya citada

---

[167] Buenos Aires, Argos, 1947; 2.ª ed., Madrid, Aguilar, 1960.
[168] Buenos Aires, Losada, 1941; 3.ª ed., 1953.
[169] Buenos Aires, Losada, 1947; 2.ª ed., 1957.
[170] Tucumán, Universidad de Tucumán, 1943.
[171] Buenos Aires, Losada, 1944; 3.ª ed., 1960.
[172] Es fundamental el estudio del discípulo de Romero, TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, *El concepto de la historia de la filosofía en Francisco Romero*, Buenos Aires, Losada, 1967.

en la etapa anterior, constituida por un conjunto de ensayos de diferente contenido. Uno de ellos, «Sobre la filosofía en América», así como el dedicado a «Enrique Varona» en su libro *Filósofos y problemas*, de la etapa anterior, poseen un importante valor documental por los juicios certeros que expresa sobre la historia de la filosofía en Hispanoamérica. Nuestro filósofo distingue dos etapas en esa historia de la filosofía: la anterior a su época, y la que comienza a partir de entonces, que considera «una hora solemne del reloj americano». Así, a la generación anterior la denomina de los «patriarcas», y a la suya, de «normalidad filosófica». Se refiere también a las generaciones anteriores a la de los «patriarcas», pero considera que realizan una mera función «escolar», sin llegar a vivir el sentido de las ideas que transmiten. El proyecto de su propia generación, la normalización filosófica, lo entiende como la superación progresiva y sistemática de la distancia respecto a la filosofía europea, para que puedan conseguirse después, por la generación joven, una filosofía original.

Ahora bien, a pesar de que insistiera tanto en demorarse en conocer a fondo la historia de la filosofía universal, dando casi por hecho que sólo podrían hacer filosofía original las generaciones siguientes, también él sintió la necesidad de crear, de construir pensamiento original. En sus obras anteriores se notan atisbos e impulsos de creación, advirtiéndose una soterrada tensión dialéctica entre recuperación y creación. Pero se trata de una creación, dice Miró Quesada, muy especial, puesto que consistirá en un primer momento en re-interpretar lo europeo. Dominado por esta dialéctica contenida es como escribe *Filosofía de la persona* y *Papeles para una filosofía*[173]. En estos libros anticipa los temas más importantes que luego va a desarrollar en *Teoría del hombre*.

La tercera etapa, la de *contenido creativo*, la desarrolla en su libro más sistemático, *Teoría del hombre*[174]. Comienza el libro analizando el concepto de *intencionalidad*, como facultad objetivante del ser humano, cuya consecuencia directa es el lenguaje. A su vez, el lenguaje hace posible la comunidad humana, la comunidad intencional por excelencia. El lenguaje vehicula toda la cultura. Así, el hombre actúa sobre el mundo, objetivándolo y transformándolo.

Pero lo específico del ser humano es, para Romero, la espiritualidad. Ahora bien, aunque la intencionalidad es característica fundamental de lo humano, no es el elemento constitutivo del espíritu. Porque Romero distingue dos tipos de intencionalidad: la no espiritualizada y

---

[173] Buenos Aires, Losada, 1945; 2.ª ed., 1955.
[174] Buenos Aires, Losada, 1952; 2.ª ed., 1958.

la espiritualizada. La primera consiste en pura capacidad de objetivación, como se ha dicho. Pero la segunda, además de eso, posee un plus ontológico. La primera regresa al sujeto. Por la segunda, el sujeto se queda en el objeto al que se apunta. Por tanto, un sujeto no espiritual es un «individuo» que se convierte en el centro al que convergen sus actos. En cambio, el acto espiritual no posee el regreso al centro individual, sino que permanece en el objeto. Posee, por tanto, la entrega de sí, el «ponerse a lo otro».

A partir de aquí, Romero nos presenta la configuración de los estratos de la realidad, inspirado en Scheler y en Hartmann, aunque reconstruido de forma personal y original. Si la estratificación clásica hablaba de cuatro estratos (inorgánico, orgánico, lo intencional y lo espiritual), Romero no acepta la separación entre lo orgánico y la vida, puesto que para él toda vida implica psiquismo. Pasa a definir el espíritu como dotado de las múltiples cualidades de objetividad absoluta, iniversalidad inagotable, libertad, unidad, ser un nosotros, la historicidad, la responsabilidad y la conciencia de sí. Y como rasgos secundarios: el respeto y el interés.

Todas estas notas del espíritu son expresión de la *transcendencia* de que está dotado. La intencionalidad no espiritual está limitada a la inmanencia. Aunque toda intencionalidad es transcendencia, la espiritual es trascendencia pura, puesto que sale del objeto y permanece en él. Por eso, la trascendencia es la nota primaria y la clave del ser espiritual, y cumple un papel de culminación.

A partir de aquí, Romero construye una metafísica de la transcendencia[175]. El ser es impulso hacia la trascendencia. Ser es trascender. Pero en el estrato inorgánico del ser, el impulso a la trascendencia es flojo. En la vida, el impulso es más fuerte, pero se queda en el nivel de lo inmanente. En el hombre natural, el impulso trascendente es poderoso, orientado a romper la inmanencia, pero es en el espíritu donde la trascendencia da el salto definitivo, momento en el que el hombre se halla ante una realidad ajena a sus propósitos.

En definitiva, para Romero este principio *trascendencia* es el que le permite construir una concepción unitaria del universo, y además elaborar una teoría del *valor*, que constituye la medida de la trascendencia. Es decir, el valor es la dignidad que corresponde a un ser en función de la trascendencia que encarna.

Y como culmen de todo, el hombre aparece como una realidad compleja, que sólo puede ser entendida en su conexión con el todo. El

---

[175] Cfr. CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 612-614.

hombre aparece como una realidad dual, dotado de doble intencionalidad: no espiritualizada (hombre natural), y espiritualizada (hombre impulsado hacia la trascendencia, sobrepasando, por ello, la individualidad). Se trata de dos tendencias opuestas entre sí, que hacen del hombre un ser paradójico. Y esta dualidad no sólo se ve y es patrimonio de los individuos, sino también de las colectividades y culturas. Esto hace también que Romero vea en el hombre un ser *enmascarado*, que oculta lo que cree que se opone a lo que debe ser. Lo hace también en el ámbito de la moral. Un síntoma de ello es el resentimiento; es decir, al no poder realizar unos valores, los menosprecia.

La tendencia a la trascendencia le impulsa al hombre a la búsqueda de sentido. Pero Romero distingue entre sentido y finalidad. El sentido presupone la finalidad, aunque implica que esa finalidad sea a su vez un motivo suficiente para su realización y que sea posible. Así, el sentido de un acto y su justificación es una misma cosa. De todas formas, es la trascendencia lo único que, en opinión de Romero, otorga verdadero sentido a la vida. Una vida orientada a la trascendencia es una vida capaz de salir de sí para afirmarse como algo superior a sí misma.

Miró Quesada considera que este libro de Romero es un hito en el pensamiento latinoamericano, como intento del filósofo argentino de poner a prueba su originalidad y su capacidad creadora. Frente a esta postura tan positiva, Caturelli se muestra más crítico frente a varios aspectos del pensamiento de Romero[176]. En primer lugar, no le convence su teoría sobre la transcendencia inmanente, que considera una contradicción flagrante. También considera poco claro el concepto de sujeto, considerando insuficiente entenderlo como «la facultad de asignar presencia a los estados». ¿El sujeto es sólo una facultad; y si no lo es, qué es? Esta ambigüedad es la que, según Caturelli, le lleva a la supuesta indefinición de espíritu, como «haz unitario de actos trascendentes», puesto que, según Caturelli, «ese “haz unitario” es en cierto modo nada». Pero resulta de algún modo estéril esta disputa, en la medida en que ambos autores se apoyan en suelos filosóficos tan distintos que resulta difícil el diálogo entre ellos.

Un segundo aspecto de la crítica se orienta hacia la historiografía de Romero sobre la filosofía americana. Considera Caturelli resumida la tesis de Romero en afirmar que, superado el positivismo, todo lo que se ha hecho en filosofía es obra de un grupo de pensadores que denomina «fundadores» (Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, Korn, Deustua y Molina), por su capacidad especulativa, su vocación y por su autoridad

---

[176] Cfr. *o.c.*, pp. 618-619.

moral. Supuestamente habrían filosofado por una íntima necesidad y en soledad. Da por hecho que antes del positivismo no hubo filosofía en la América hispana. A estas afirmaciones se opone rotundamente Caturelli. «Es históricamente falso, dice, que antes del positivismo no hubo filosofía»[177]. Por otro lado, considera que la filosofía, ya desde los griegos, siempre ha sido obra de individuos aislados, aunque posteriormente cumpla su pensamiento una función social. Y donde Caturelli también se muestra contundente es en su negación de que haya existido un *equipo* de *fundadores*. Considera Caturelli que sí existió un grupo de filósofos de diferente nivel filosófico y distinta capacidad de expansión de sus ideas. Entiende también que no se ha alcanzado ninguna *normalidad filosófica*, sino simplemente que están apareciendo en diferentes naciones y entidades universitarias un nutrido grupo de pensadores de diferente calidad y nivel intelectual.

Aunque podamos estar de acuerdo con algunos aspectos críticos de Caturelli, nadie puede negar que a partir de este grupo generacional que hemos tratado de presentar en este capítulo, la filosofía en la América hispana alcanzó un nivel inusitado, produciendo a partir de entonces obras de importante e indiscutible originalidad. Si eso no se puede considerar *normalización de la filosofía*, sí se puede al menos afirmar que la labor magisterial, suscitadora y ejemplarmente realizada por Samuel Ramos, Francisco Romero, José Gaos y Juan David García Bacca, junto con el conjunto de compañeros *transterrados*, representa un momento clave en la historia del pensamiento filosófico en Hispanoamérica. Sólo así se explica la toma de conciencia y el nivel que consiguió la filosofía hispanoamericana con la generación de Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, y el despertar posterior de la filosofía de la liberación latinoamericana.

BIBLIOGRAFIA

ABELLÁN, José Luis (dir.), *El exilio español de 1939*, 6 vols., Madrid, Taurus, 1976.

ABELLÁN, J.L., *Filosofía española en América. 1936-1966*, Madrid, Guadarrama, 1967.

ABELLÁN, J.L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid/México, FCE, 1998.

ABELLÁN, J.L., *El exilio como constante y como categoría*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

177 Ibídem, p. 618.

ABELLÁN, J.L./MALLO, T., *La escuela de Madrid*, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991, cap. IX: «Gaos y la proyección americana del orteguismo», pp. 113-128.
BEORLEGUI, Carlos, *García Bacca. La audacia de un pensar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988.
BEORLEGUI, Carlos, *El pensamiento filosófico de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.
BEORLEGUI, C./DE LA CRUZ, Cr./ARETXAGA, R. (eds.), *El pensamiento de J.D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.
BEORLEGUI, C./ARETXAGA, R., «Bibliografía de y sobre J.D. García Bacca», en BEORLEGUI, C./DE LA CRUZ, Cr./ARETXAGA, R. (eds.), *o.c.*, pp. 257-316.
BEORLEGUI, C., «Filosofía y exilio. La circunstancia americana en la filosofía de J.D. García Bacca», *El Ateneo* (Madrid), 2002, XI, pp. 61-74.
CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001.
CERUTTI GULDBERG, Horacio, «José Gaos, impulsor de la filosofía latinoamericana», *Anthropos* (Barcelona), 1992, n.º 130-131, pp. 89-91.
CERUTTI GULDBERG, H., «José Gaos: Herencia inalienable y fecundante», en Id., *Experiencias en el tiempo*, México, Red Utopía, A. C./Jitanjáfora Morelia Editorial, 2001, pp. 13-35.
DÍAZ, Elías, *Pensamiento español. 1939-1975*, Madrid, EDICUSA, 1974.
FRONDIZI, Risieri/GRACIA, Jorge E. (eds.), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, México, FCE, 1975.
GAOS, José, *Obras Completas*, México, UNAM, 1990-1999, 19 vols.
GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.
GAOS, José, *Pensamiento en lengua española*, México, Ed. Stylo, 1945.
GAOS, José, *Del hombre*, México, FCE, 1970.
GAOS, José/LARROYO, Francisco, *Dos ideas de la filosofía*, México, La Casa de España, 1940.
GARCÍA BACCA, J.D., *Metafísica natural, estabilizada y problemática; metafísica espontánea*, México, FCE, 1963.
GARCÍA BACCA, J.D., *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, FCE, 1965.
GARCÍA BACCA, J.D., *Curso sistemático de filosofía actual*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969.
GARCÍA BACCA, J.D., *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Barcelona, Anthropos/UCV, 2000.
GARCÍA BACCA, J.D., *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Caracas, Ministerio de Educación, 3 vols., 1954-1964.
GARCÍA BACCA, J.D., *Antología del pensamiento filosófico colombiano*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1955.
GARCÍA BACCA, J.D., «Dos siglos de filosofía colonial en Venezuela (1678-1800)», *Revista Schell* (Caracas), 5 (1956), n.º 21, pp. 25-33.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Una influencia decisiva: El legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Exilios filosóficos en España. Actas del VII Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pp. 57-84.

HERNÁNDEZ LUNA, Juan, *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*, México, UNAM, 1956.
IZUZQUIZA, Ignacio, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Barcelona, Anthropos, 1984.
KRAUSE, Enrique, *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI, 1985 (5.ª ed.).
LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1989.
LLORÉNS, Vicente, «Emigraciones en la España moderna», en ABELLÁN, J.L. (dir.), *El exilio español de 1939*, *o.c.*, vol. 1.º, pp. 25-93.
MARAÑÓN, Gregorio, *Españoles fuera de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1947.
MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994.
MIRÓ QUESADA, Fr., *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.
NICOL, Eduardo, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, FCE, 1952 (2.ª ed.: Madrid, Tecnos, 1960).
RAMA, Carlos M., *La crisis española del siglo XX*, Madrid, FCE, 1976 (3.ª ed.), pp. 83-101 («Ortega y la crisis del liberalismo»).
RAMOS Samuel, *Obras Completas*, México, Universidad Autónoma de México, 1977, 3 vols.
RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y de la cultura en México*, México, Edit. Pedro Robredo, 1934 (Espasa-Calpe, 1988: 16.ª ed.).
RAMOS, Samuel, *Hipótesis*, México, 1927.
RAMOS, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943.
RAMOS, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, México, La Casa de España, 1940 (2.ª ed.: FCE, 1962).
RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Filosofía e Historia en las ideas latinoamericanas*, Lima, FCE, Tomo III, 2000.
RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa (ed.), *En torno a José Gaos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.
ROMERO, Francisco, «Al margen de La rebelión de las masas», *Sur*, vol. I (1931), n.º 2.
ROMERO, Francisco, *Filosofía de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Argos, 1947 (2.ª ed.: Madrid, Aguilar, 1960).
ROMERO, Fr., *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Losada, 1941 (3.ª ed.: 1953).
ROMERO, Fr., *Filósofos y problemas*, Buenos Aires, Losada, 1947 (2.ª ed.: 1957).
ROMERO, Fr., *La estructura de la historia de la filosofía, y otros ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1967.
ROMERO, Fr., *Sobre la historia de la filosofía*, Tucumán, Universidad de Tucumán, 1943.
ROMERO, Fr., *Alejandro Korn, filósofo de la libertad*, Buenos Aires, Reconstruir, 1956.
ROMERO, Fr., *Papeles para una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1945 (2.ª ed.: 1955).

ROMERO, Fr., *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944 (3.ª ed.: 1960).
ROMERO, Fr., *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952 (2.ª ed.: 1958).
ROMERO, Fr./VASALLO, A./AZNAR, L., *Alejando Korn*, Buenos Aires, Losada, 1940.
ROSSI, A. «Una imagen de José Gaos», *Revista de la Universidad de México*, 24/9 (1970).
SASSO, Javier, «Francisco Romero y el proyecto normalizador», en Id., *La filosofía en el siglo XX latinoamericano*, Caracas, Monte Avila, 1998, pp. 142-156.
TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, *El concepto de historia de la filosofía en Francisco Romero*, Buenos Aires, Losada, 1967.
TRAPIELLO, Andrés, *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-39)*, Barcelona, Planeta, 1994.
VILLORO, Luis, «Dos notas sobre Gaos», *Revista de la Universidad de México*, 24/9 (1970),
VV.AA., *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.
YAMUNI TABUSH, Vera, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980.
ZEA, Leopoldo, «José Gaos, español transterrado», presentación del libro de GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.
ZEA, Leopoldo, «José Gaos», en *La filosofía en México*, vol. 1.º, México, Ibero-Mexicana, 1955.
ZEA, L., *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, Costa. Amic, 1968.

Capítulo 9

El grupo generacional de 1950-60

1. A LA BUSQUEDA DE UNA FILOSOFIA AUTENTICA

Tras la generación de los «patriarcas» y la que le sigue, la de los «fundadores» y «normalizadores», emerge la que pretende llevar a su maduración y logro definitivo los esfuerzos de las dos anteriores para conseguir una identidad cultural latinoamericana. Integran este grupo generacional los nacidos entre 1915 y 1920. Los líderes de esta generación son sobre todo dos: el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy. Pero no podemos dejar de lado, sino más bien acentuar su valía, las figuras de Arturo Andrés Roig, Arturo Ardao, Luis Villoro, Francisco Miró Quesada, y otros pensadores de no menor importancia.

La tarea de esta generación consistió en asumir el legado de la primera, la de los «patriarcas», y organizar y llevar a cabo el empeño de la segunda de hacer desaparecer el desnivel técnico respecto a la filosofía europea, para así poder plantearse una filosofía original y auténtica, una filosofía que se pudiera denominar *hispanoamericana o latinoamericana*. Para realizar esta misión, necesitaban echar una mirada a la historia pasada del pensamiento hispanoamericano para, en primer lugar, conocerlo y después asumirlo en su realidad, sea el que fuere. Esta labor la inició de modo ejemplar y paradigmático el mexicano Leopoldo Zea, y la consiguió transmitir y contagiar a un amplio grupo de compañeros de generación.

Como señala Francisco Miró Quesada, en su libro repetidamente citado en capítulos anteriores, *Despertar y proyecto de la filosofía latinoamericana*[1], los *patriarcas* habían visto la necesidad de una filosofía

[1] México, FCE, 1974, *Segunda sección: La bifurcación*.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

autóctona, latinoamericana, pero no tenían en su poder los instrumentos con los que llevar a cabo ese objetivo. Por eso, se esforzarán por lanzar y apoyar a la segunda generación, la de los *forjadores*, para que puedan realizar adecuadamente esa misión. Esta segunda generación llegó a poseer un amplio conocimiento de la historia de la filosofía europea, pero no llegó a sentirse con fuerzas como para generar una filosofía original y autóctona. Sólo lo intentaron y lo consiguieron de modo parcial, y dejaron el cumplimiento pleno de esta tarea a la siguiente generación, a sus discípulos.

La tercera generación, como advierte Miró Quesada, se ve confrontada con esta desmesurada misión o tarea, y en el cumplimiento de la misma adoptará diferentes posturas. Por un lado, habrá quien no crea que se puede realizar una filosofía auténtica por parte de pensadores hispanoamericanos. Y la otra actitud, la más numerosa, es la que considera que sí es posible lograrlo. Pero dentro de este amplio grupo se dan dos posturas, las denominadas por el mismo filósofo peruano como *asuntiva* y *afirmativa*. La postura *asuntiva* entiende que no es posible de momento la realización de esa filosofía auténtica, y demoran la realización para un futuro más o menos cercano. Y es que entienden que la función del filósofo se limita sobre todo a asumir la filosofía universal, o en filosofar al estilo como lo han hecho los autores más representativos de la historia de la filosofía universal, es decir, la europea. Por de pronto, los filósofos que adoptan esta actitud no se consideran suficientemente capacitados como para generar un filosofar original, autóctono, específico de lo que pudiera llamarse filosofía hispanoamericana. De ahí que se pierdan en la teoría, y se demoran en el conocimiento a fondo de los clásicos de la historia filosófica. Consideran que no ha llegado el momento de realizar esa filosofía autóctona, y que hay que seguir todavía más tiempo en el camino de la recuperación. Ven que tienen que llegar a realizar ese filosofar autóctono tan deseado, pero consideran que no pueden hacerlo todavía. De ahí que, como señala Miró Quesada, vivan en una íntima tensión entre querer y pensar que no pueden. Y, por otro lado, no quieren ser un mero eslabón entre la generación anterior y la siguiente a ellos. Deslumbrados ante el ingente material que consideran que hay que asimilar de la filosofía europea, se demoran y se pierden en esa teoría sin atreverse a filosofar, ya que entienden que realizar una filosofía auténtica es producir una filosofía original, y no se sienten capaces de ello.

Muy diferente es la actitud de la postura *afirmativa*, en la medida en que consideran que están preparados ya para filosofar con originalidad, se lanzan sin más a ello, puesto que el filosofar autóctono consiste para ellos en hacerlo desde la propia situación y circunstancia, y en

diálogo con ella. Entienden que hacer filosofía auténtica no consiste en imitar a Europa, sino en realizar otro tipo de filosofía diferente, desde la propia situación y al calor de los problemas específicos de su cultura. Por eso, se lanzan a la búsqueda y al encuentro de la filosofía hispanoamericana del pasado, en búsqueda de la memoria histórica que por desgracia se tenía olvidada.

Los dos líderes más significativos de este grupo generacional adoptan la postura afirmativa, pero entendida significativamente de modo muy distinto. Mientras Leopoldo Zea entiende que la postura afirmativa lleva implícito el empeño por empalmar con el pasado histórico, retomando lo más valioso del mismo, Augusto Salazar Bondy, desde una postura más radical y exigente, entiende que hay que romper con el pasado porque no vale, en la medida en que en ningún momento del pasado hispanoamericano se filosofó con las condiciones adecuadas como para hacer filosofía auténticamente americana. Para él, sólo cuando se disponga de unas auténticas condiciones de liberación se podrá entender que se dan las disposiciones para filosofar en libertad y liberadoramente. Ambos autores, Zea y Salazar Bondy, se hallan entre los precursores e integradores de la llamada *filosofía de la liberación*, surgida al calor del grupo generacional posterior, pero cada uno de ellos defenderá, como tendremos ocasión de comprobarlo más adelante, posturas diferentes respecto a cómo entender ese modo de filosofar y sobre la valoración del pasado filosófico hispanoamericano.

2. ENTRE LA POSTURA ASUNTIVA Y LA AFIRMATIVA

Como nos resulta imposible detenernos en una presentación exhaustiva de todos los pensadores de este grupo, nos limitaremos a situarlos en las dos posturas que hemos indicado, deteniéndonos de modo más amplio en los que conforman la postura afirmativa. La postura *asuntiva* está representada por la mayoría de los componentes de esta generación. Hemos visto en los diferentes grupos generacionales anteriores que la postura universalista, la de quienes entienden que la filosofía es universal y se niegan, por tanto, a aceptar cualquier planteamiento nacional o circunstanciado del quehacer filosófico, representa la postura mayoritaria. Se trata para esta actitud de estudiar la historia de la filosofía universal y de intentar, en primer lugar, ponerse a la altura de su nivel técnico; y, en segundo lugar, filosofar sobre los temas que han solido ser objeto de reflexión de esa historia. En definitiva, cada autor se adscribe a la escuela de pensamiento que más le gusta o

convence, y se dedica a estudiar a los autores más significativos de la misma y a realizar estudios sobre la temática específica de la escuela de turno. El rasgo más interesante de este grupo generacional será la implantación de la filosofía analítica, como contagio con la línea filosófica dominante en el ámbito estadounidense. Presentaremos a continuación un abanico de escuelas y autores, y nos detendremos especialmente en esta línea de la filosofía analítica.

La postura afirmativa es menos numerosa. Lo ha sido siempre en los anteriores grupos generacionales. Pero al mismo tiempo es el grupo más compacto. Incluso podemos decir que es la única línea filosófica de la que podemos denominar *grupo*, puesto que el resto de las adscripciones filosóficas están formadas por individuos casi aislados, que cultivan por su cuenta la escuela filosófica de su preferencia. En cambio, la corriente afirmativa tuvo como rasgo específico la tendencia a conocerse, contagiarse, y trabajar en equipo, distribuyéndose el trabajo de recuperación histórica y celebrando congresos y sesiones de estudio, en los que trataron de definir las características de una filosofía hispanoamericana auténtica, la legitimación de esta pretensión, y las tareas específicas de este modo de entender el filosofar.

El núcleo detonante y fermentador se situó, sobre todo aunque no de modo exclusivo, en el entorno mexicano. Según Miró Quesada, la razón de que se ubique en México este arranque se debe a la situación cultural y socio-política en la que se encontraba la nación mexicana, embarcada en un empeño intenso de afirmación de su nacionalidad ante el peligro de la agresión de su poderoso vecino del norte. En realidad, esta tarea de afirmación nacional se venía realizando desde las generaciones anteriores, en concreto desde la revolución de 1910. Pero había otra circunstancia más fuerte y concreta, sobre la que ya hablamos en el capítulo anterior: la influencia de la filosofía circunstancialista de Ortega y Gasset, potenciada y expandida por su discípulo J. Gaos y el resto de *transterrados* españoles de su misma generación.

2.1. **La línea asuntiva**

Como hemos señalado, esta corriente está configurada por un amplio abanico de autores que se adscriben a las diferentes escuelas de pensamiento europeas y norteamericanas, sin sentir la necesidad de una filosofía específicamente hispanoamericana que reflexione desde su propia circunstancia y perspectiva. La corriente de pensamiento que resulta, a partir de este grupo generacional, más novedosa e interesante a partir de los años cuarenta es posiblemente la *filosofía analítica*, como

vamos a ver. A continuación, vamos a presentar de forma somera las principales escuelas y autores, y nos detendremos de forma especial en la filosofía analítica.

a) *El idealismo*

El *idealismo* sigue cultivándose en Hispanoamérica, contando con el mexicano Francisco Larroyo con uno de sus más importantes seguidores. F. Larroyo nació en México, en 1912. En 1937 fundó el Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica y la Gaceta filosófica de los neokantianos de México, con objeto de promover en el ámbito mexicano los estudios kantianos y del idealismo alemán. Entre los participantes de este Círculo señala el propio Larroyo a Guillermo Héctor Rodríguez, Miguel Bueno, Juan Manuel Terán, Edmundo Escobar y Dión Martínez. Junto a este grupo de jóvenes filósofos, eran también invitados a participar en sus diálogos otros pensadores más conocidos y consagrados, como Antonio Caso, José Gaos, Oswaldo Robles, Recaséns Siches, Samuel Ramos y otros[2]. El propio Larroyo define su filosofía como un sistema que denomina *personalismo crítico*, al que atribuye los rasgos de *abierto* e *integrativo*. «El personalismo crítico no sólo declara que la persona constituye la más alta dignidad de la vida (personalismo axiológico), sino que al propio tiempo es la clave de la existencia toda (personalismo ontológico). El hombre en cuanto persona es sujeto y protagonista (creador y portador) de la cultura humana»[3]. Pero la persona no es una realidad abstracta, sino una realidad concreta. En su configuración, más que hablar de espíritu y materia, categorías metafísicas, prefiere hacerlo de persona y cosa. «La cosa es un mero agregado de elementos; la persona existe en la finalidad intrínseca y libre de sus actos. El cuerpo humano es un elemento constitutivo de la persona. No hay persona sin cuerpo propio»[4]. En medio de sus componentes, la persona es una realidad, o mejor existencia, unitaria y dinámica, juzga y valora, influye y es influida.

Francisco Larroyo ha escrito numerosos libros, entre los cuales cabe destacar *Los principios de la ética social* (1934; 15.ª ed.: 1976), *La lógica de las ciencias* (1936), *La filosofía de los valores* (1937), *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra la filosofía de la filosofía* (con

---

[2] Cfr. Larroyo, F., *La filosofía iberoamericana,* México, Porrúa, 1989, pp. 151.
[3] Ibídem, p. 151.
[4] Ibídem, p. 151.

J. Gaos, 1940), *Historia general de la pedagogía* (1944), *El existencialismo. Sus fuentes y direcciones* (1949), *El romanticismo filosófico* (1945), *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser* (1958. La tercera edición se tituló *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1989), *La antropología concreta* (1961), *Sistema de estética* (1968), *Introducción a la filosofía de la cultura* (1973), *El positivismo lógico* (1969), y *La filosofía de las matemáticas* (1976)[5].

Otros autores de la línea idealista fueron el también mexicano Guillermo H. Rodríguez (n. 1910), interesado en fundar filosóficamente la política y en estudiar los antecedentes históricos del idealismo, y autor de *Ensayos polémicos sobre la Escuela Filosófica de Marburgo* (1937), *Etica y jurisprudencia* (1947), e *Idealismo crítico y derecho natural* (1954). Otro filósofo idealista es Juan M. Terán Mata, también mexicano, autor de *La Idea de justicia y el principio de la Seguridad jurídica* (1941), *La idea de la vida en el pensamiento español* (1949), y *Filosofía del derecho* (1964). Un tercer autor mexicano de esta corriente, algo más joven, fue Miguel Bueno (n. 1923), interesado en múltiples campos de la filosofía, como la lógica, la ética, la antropología, la estética, …, orientado todo desde la filosofía de los valores. Sus ideas las ha plasmado en *Reflexiones en torno a la filosofía de la cultura* (1956), *Principios de estética* (1958), *Principios de epistemología* (1960), e *Introducción a la antropología formal* (1963).

b) *La filosofía existencialista*

La *filosofía existencialista* también ha sido cultivada por este grupo generacional, especialmente por los argentinos Eugenio Pucciarelli, Aníbal Sánchez Reulet y Risieri Frondizi.

E. Pucciarelli (n. 1907) fue discípulo de Korn y de F. Romero, y estudió medicina además de filosofía. Su tesis doctoral versó sobre la filosofía de Dilthey, y se ha dedicado a temas ontológicos, históricos y estéticos. Su orientación filosófica es sobre todo historicista, en la medida en que considera que sólo en el decurso de la historia encuentran los interrogantes filosóficos sus respuestas. El quehacer filosófico tiene para Pucciarelli la misión de elevar la vida humana de la pura espontaneidad al nivel de la conciencia, dominando el desarrollo de la vida a través del ejercicio de la libertad. Aunque Pucciarelli se centró sobre

---

[5] Cfr. Ibídem, pp. 152. Cfr. Escobar, E., *El personalismo crítico de F. Larroyo*, México, Porrúa, 1972.

todo en la labor oral de la cátedra, sin embargo tiene en su haber una interesante producción escrita, entre cuyos títulos destacan *Historia y destino* (1940), *La antinomia inicial de la Filosofía* (1946), y *Ciencia y sabiduría* (1956).

Al igual que Pucciarelli, Aníbal Sánchez Reulet (n. 1910) fue discípulo de Francisco Romero, entendiendo la filosofía como un ejercicio de compromiso del hombre con su ser y su destino. Por ello, su interés se centra en la filosofía de la acción, impregnada de sentido ético y de valor. Entre sus obras destaca *Raíz y destino de la filosofía* (1942), *Ser, valor, trascendencia*, y *La filosofía latinoamericana contemporánea* (1949), una antología del pensamiento filosófico en la América hispana.

Otro de los pensadores argentinos que se formó en el ámbito de la fenomenología y del existencialismo es Risieri Frondizi (n. 1910), aunque posteriormente, como vamos a verlo, se orientó hacia la filosofía analítica. Fue profesor en Buenos Aires desde 1935, y organizador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Tucumán entre 1938 y 1940. Pero posteriormente ha ejercicio su labor profesoral de lógica, estética e historia de las ideas en Venezuela y Estados Unidos. Como señala Francisco Larroyo, refiriéndose a la primera época de su trayectoria filosófica, «para Frondizi la filosofía es una teoría de la totalidad de la experiencia humana»[6]. En su teoría antropológica, entiende que el yo es el centro de la realización humana, en diálogo con los demás seres humanos y las cosas, desmarcándose de las concepciones antropológicas y psicológicas sustancialistas. Dentro de su teoría estética se sitúa entre las teorías extremas subjetivistas y objetivistas, defendiendo que el valor debe comprenderse en dependencia con el conjunto de circunstancias individuales y sociales. Las obras de esta época que merecen destacarse son *El punto de partida del filosofar* (1945), *Sustancia y función en el problema del yo* (1952), *Qué son los valores* (1958), y *La universidad y sus misiones* (1958). Más adelante haremos referencia a la función de Frondizi en la introducción de la filosofía analítica en el ámbito hispanoamericano.

Otros autores del ámbito del existencialismo son el argentino Juan Adolfo Vázquez, autor de *Estudios metafísicos* (1951), *Metafísica y cultura* (1954), y *Antología filosófica argentina del siglo XX* (1965).

En el entorno brasileño es digno de destacarse Llambías de Azevedo (n. 1907), centrado en la filosofía del derecho pero transcendiéndolo posteriormente. Sus obras más importantes son *Eidética y aporética del*

---

6 *O.c.*, p. 161.

derecho (1940), *La filosofía de Max Scheler* (1968), *El sentido del derecho para la vida humana* (1943*), Aristóteles y su concepción del universo* (1941), y *La filosofía de los valores ante la filosofía de la existencia*. Su filosofía se mueve en la órbita de las influencias de Husserl, Hartmann y Scheler, unido al teísmo cristiano.

En el ámbito mexicano destaca el filósofo de origen alemán Robert S. Hartmann (1910-1972), cultivador de una filosofía de los valores de tipo objetivista, pero con simpatías hacia el positivismo lógico. Entre sus obras destaca *La estructura del valor* (1959). También hay que nombrar en este grupo a Eduardo García Máynez (n. 1908), mexicano, situado también en la línea del objetivismo axiológico, influido por N. Hartmann. Sus trabajos primeros se centraron en la axiología jurídica, fundamentadora del derecho positivo, tal y como se advierte en *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho* (1935). Posteriormente sus reflexiones se complementan desde un concepto de libertad capaz de fundamentar la base del querer jurídico. Es lo que trata de mostrar en su libro *Libertad como Derecho y como poder* (1941). Y más adelante se orientó hacia la lógica y ontología del deber jurídico, aportando una axiomática logística, tal y como se advierte en *Lógica del juicio jurídico* (1956).

c) *La filosofía tomista*

Otro foco importante de este grupo fue la *filosofía tomista*, representada entre otros por los argentinos Alberto Caturelli y Octavio Nicolás Derisi[7]. O. N. Derisi nació en Pergamino, en 1907, entrando muy joven en el seminario diocesano de Villa Devoto. Se ordenó de sacerdote y se doctoró en teología con la tesis *La constitución esencial del Sacrificio eucarístico de la misa* (Buenos Aires, 1939). Tras realizar los estudios filosóficos en la Universidad de Buenos Aires, realizó tu tesis doctoral con un trabajo sobre *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (1940). Pronto empezó a escribir en diferentes revistas y periódicos, así como sus diversos libros, llegando a alcanzar en sus *Obras Completas* hasta cuarenta volúmenes[8]. En 1948 fundó la Sociedad Tomista Argentina, así como en 1958 fundó la Universidad Católica Argentina, de la que fue el primer Rector, cargo en el que estuvo hasta finalizar el año 1981.

---

[7] Cfr. sobre Derisi: CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001, pp. 808-823.

[8] Cfr, la Bibliografía completa de N. O. Derisi, en CATURELLI, A., *o.c.*, pp. 1268-1296.

Entre sus numerosas obras, podemos destacar *Concepto de filosofía cristiana* (1936), *Fundamentos metafísicos del orden moral* (1941), *Filosofía moderna y filosofía tomista* (dos vols., 1941-1945), *La persona. Su esencia, su vida, su mundo* (1950), *Metafísica de la libertad* (1961), *El último Heidegger* (1968), *Esencia y vida de la persona* (1975), *Max Scheler. Etica material de los valores* (1979), y *Cultura y humanismo cristiano* (1986).

Como señala A. Caturelli, el punto de partida de la filosofía de Derisi «consiste en la crítica al inmanentismo moderno centrada en la idea de la progresiva *pérdida del ser*, único e ineludible supuesto que no puede ponerse "entre paréntesis". El pensamiento moderno no termina en la realidad, sino en el concepto y así queda condenado a la autoclausura»[9]. Por eso, Derisi consideraba que «no es posible pensar el pensamiento sin pensar antes lo real ofrecido a la inteligencia». De ahí que para él «intentar el paso a la trascendencia desde este pensar sin objeto, es un imposible»[10].

A la vista de ello, Derisi insistía en «la necesidad de la *recuperación del ser* y la consiguiente restauración del valor metafísico de la inteligencia»[11], advirtiéndose de este modo la fidelidad de Derisi a Santo Tomás de Aquino. Por otro lado, como señala Caturelli, «su metafísica de la palabra implica una crítica constructiva a la filosofía analítica que es un pensar sin logos; y, en el fondo, sin ser»[12]. Así mismo, «sobre la base de su crítica a la fenomenología, funda una axiología realista en la noción del bien que aún no es pero que depende del acto libre para ser. A su vez, la doctrina de la persona y su triple trascendencia, objetiva, real y divina, le permitió formular las subsiguientes tesis sobre el humanismo, la cultura y la historia»[13]. Tanto en el ambiente universitario como en el católico, O. N. Derisi ejerció una amplia influencia, contando con numerosos discípulos tanto en toda Hispanoamérica como en España.

Alberto Caturelli nació en 1927, en Arroyito (Córdoba, Argentina), en una familia de origen italiano[14]. Realizó sus estudios universitarios

---

9 *O.c.*, p. 823.

10 CATURELLI, A., *o.c.*, p. 823.

11 Ibídem, p. 823.

12 Ibídem, p. 823.

13 Ibídem, p. 823.

14 Para completar sus datos biográficos e intelectuales, cfr. La entrevista a Caturelli por parte de M. A. Raschini y P.P. Ottonello, publicada como Apéndice I, en CATURELLI, A., *La historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad El Salvador, 2001, pp. 923-945.

en la Universidad de Córdoba, donde se licenció en Filosofía, en 1947. También allí defendió su tesis doctoral en 1953. Su orientación filosófica fue tomista, completada con la influencia de San Agustín y del personalismo y existencialismo. Todo esto, como el propio Caturelli comenta, «me constituye, hoy, un pensador contra-corriente, crítico tenaz de las pseudo-filosofías que, como una nueva invasión bárbara, han corrompido el espíritu de Occidente»[15]. Entre sus numerosas obras hay que destacar *El hombre y la historia. Filosofía y Teología de la historia* (1959), *América Bifronte* (1962), *La Universidad* (1963), *La filosofía en la Argentina actual* (Sudamericana, 1971), *Historia de la filosofía en Córdoba* (1986), *El Nuevo Mundo. El descubrimiento, la conquista y la evangelización de América y la cultura occidental* (1991), *La filosofía del cristiano hoy* (Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Córdoba, celebrado en 1979, 5 vols., 1980/84), y *La historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000* (2001).

d) *La filosofía marxista: Adolfo Sánchez Vázquez*

La influencia del marxismo en Iberoamérica fue relativamente temprana, dándose ya en el siglo XIX, de modo indirecto, en autores como José Martí. A lo largo de este libro hemos hecho referencias más o menos directas a la presencia de ideas socialistas y comunistas en algunos autores, pero no nos hemos detenido en hacer un seguimiento completo de esta presencia teórica. Para un estudio completo del marxismo en Iberoamérica, es fundamental el libro de Raúl Fornet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*[16]. Tras hacer referencia a la recepción del marxismo por José Martí (cap. 1.º), así como de la presencia de las ideas socialistas en los argentinos Juan Bautista Justo y en José Ingenieros (cap. 2.º), tal y como vimos en nuestro capítulo 5.º, se detiene en estudiar la primera implantación de los partidos comunistas en Iberoamérica, entre los años posteriores a la Primera Guerra Mundial (cap. 3.º), así como en estudiar el marxismo de José Carlos Mariátegui y su polémica con el aprista Víctor Raúl Haya de la Torre (cap. 4.º). Pero no será hasta la década de los treinta en la que el marxismo, que hasta ese momento se hallaba presente en el ámbito obrero y político, se convertirá en

---

[15] *O.c.*, p. 925.

[16] Sao Leopoldo (Brasil), UNISINOS, 1994. Se trata de una traducción al portugués del original alemán *Ein Anderer Marxismus? Die Philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Aachen, Grünewald Verlag, 1994.

tema de discusiones filosóficas, como es el caso de Antonio Caso, Vicente Lombardo Toledano, Francisco Zamora, Carlos Astrada, Alejandro Korn, José Vasconcelos o Samuel Ramos, especialmente en su crítica contra el comunismo estalinista (cap. 5.º y 6.º). Pero cuando se presenta el marxismo con más pujanza, y cuando es estudiado con más profundidad y conocimiento de su corpus teórico es a partir de la segunda mitad del siglo XX, a través de autores como Ernesto Che Guevara, J.D. García Bacca, Adolfo Sánchez Vázquez o Enrique Dussel, entre otros muchos. Raúl Fornet-Betancourt dedica el capítulo 7.º y último al estudio detenido de las ideas marxistas de estos cuatro autores. Nosotros ya vimos en el capítulo anterior la importancia del marxismo en la etapa fundamental del desarrollo filosófico de J. D. García Bacca, y nos detendremos a continuación en Adolfo Sánchez Vázquez, dejando para el capítulo siguiente a Enrique Dussel, uno de los más importantes iniciadores de la filosofía de la liberación.

No cabe duda de que A. Sánchez Vázquez es el filósofo marxista más representativo de esta generación, pero no era el único, puesto que junto a él habría que situar al mexicano Eli de Gortari (n. 1918), al español exiliado Wenceslao Roces (1897-1992)[17], a los brasileños Astrojildo Pereira, Leoncio Bashaum, Alvaro de Faría o Celso Furtado, y los bolivianos Luis Carranza Siles y Rolando Requena, entre otros[18].

Adolfo Sánchez Vázquez pertenece al amplio contingente de intelectuales españoles exiliados que llegaron a México tras la guerra civil española. Pero no pertenecía, por edad, a la generación de Gaos y García Bacca. Adolfo Sánchez Vázquez[19] nació en Algeciras (Cádiz, España) en 1915, y tras realizar el bachillerato en Málaga se trasladó a la Universidad de Madrid donde empezó la licenciatura en Filosofía y Letras. La guerra civil le sorprende en la capital de España, al final de su primer curso universitario, cuando apenas tenía 21 años. Ya antes del estallido bélico militaba en las Juventudes Socialistas Unificadas (JSU), siendo director de la revista *Ahora*, su órgano de expresión, y realizando una intensa labor literaria. En 1939 llega a México, con el grueso de

---

[17] Cfr. sobre su labor traductora de la obra de Marx, en ABELLÁN, J.L., *El exilio filosófico en América*, *o.c.*, pp. 238-240.

[18] Cfr. LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Ed. Porrúa, 1989 (3.ª ed.), pp. 142-144.

[19] Cfr. ABELLÁN, J.L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, *o.c.*, pp. 241-253; FORNET-BETANCOURT, Raúl, *O marxismo na América Latina*, *o.c.*, pp. 290-298; número monográfico de la revista *Anthropos* (Barcelona), 1985, n.º 5; GONZÁLEZ, J./PEREIRA, C./VARGAS LOZANO, G. (eds.), *Praxis y filosofía. Homenaje a A. Sánchez Vázquez*, México/Buenos Aires, 1985.

los exiliados, donde siguió con su actividad literaria y política. Afincado en Morelia, donde da clases de bachillerato en el Colegio San Nicolás de Hidalgo, sigue al mismo tiempo los estudios de licenciatura en Filosofía y Letras en la UNAM. En 1955 consigue la maestría en filosofía con la tesis *Conciencia y realidad en la obra de arte*[20].

En México se encontró con Eli de Gortari, profesor de Lógica Dialéctica, y quien le acogió como profesor suplente. De él dirá Sánchez Vázquez que fue «el primer filósofo marxista de carne y hueso que tanto había echado de menos durante mi paso, ya lejano, por la Universidad Central de Madrid»[21]. También será en México alumno de J. Gaos, junto con Fernando Salmerón y Alejandro Rossi, entre otros.

Su adscripción a la filosofía marxista no le impidió reaccionar críticamente a las noticias de los abusos cometidos por el régimen comunista ruso y denunciados en el XX Congreso del PCUS celebrado en 1956. Siempre será un marxista, pero asumida esta postura con carácter personal y crítico. Sus intereses teóricos primeros se orientaron al campo de la estética, como se advierte en su tesis de maestría a la que ya hemos hecho referencia y una segunda obra titulada *Las ideas estéticas en los «Manuscritos económico-filosóficos»*, germen de lo que será después su libro *Las ideas estéticas de Marx*[22]. La interpretación de nuestro filósofo se desmarca de los planteamientos ortodoxos de la teoría estaliniana del «realismo socialista», presentando una estética marxiana basada en la lectura directa de la obra de Marx. Como señala J.L. Abellán, «el núcleo de esta actitud consiste en no identificar el arte con la ideología, según fue costumbre hasta la iniciación del proceso de desestalinización en 1956, incorporando el fenómeno de la creación en una interpretación abierta del pensamiento de Marx, que lo aleja de toda ideologización apriórica. En la concepción de este autor, el arte es una actividad práctico-creadora estrechamente vinculada a la teoría del trabajo como esencia del hombre y de la producción material como factor determinante en el proceso histórico-social»[23]. Para Sánchez Vázquez, el trabajo desarrollado en el modo de producción capitalista separa trabajo y placer, trabajo y belleza, y esto es lo que explicaría, según Marx, el rechazo del capitalismo al arte, cosa que no ocurre dentro de la concepción del arte como parte esencial de la actividad práctico-creadora.

---

[20] J.L. ABELLÁN señala que este trabajo no se publicó hasta diez años después, pero se hizo en El Salvador y sin el consentimiento del autor: cfr. ABELLÁN, J.L., *o.c.*, p. 242.

[21] SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México, Grijalbo, 1991, p. 70.

[22] México, Edic. Era, 1965.

[23] *O.c.*, p. 243.

Este planteamiento teórico permite explicar la continua aparición de la enorme pluralidad de productos estéticos y de corrientes y estilos tan diferentes dentro del mundo del arte. Esta amplia pluralidad de estilos estéticos es la que orienta la antología que nuestro filósofo publicó bajo la denominación *Estética y marxismo*[24].

Su concepción de la estética, unida a la actividad práctico-creadora del ser humano, le llevó a analizar en profundidad la noción de *praxis* en la filosofía de Marx, publicando sus reflexiones en *Filosofía de la praxis*[25], uno de sus libros más importantes, su tesis doctoral en filosofía por la UNAM. Para nuestro autor, la *praxis* es la categoría central del marxismo, a través de la cual Marx une la interpretación y la transformación del mundo, desmarcándose de este modo de la conciencia ingenua como de la conciencia idealista de interpretar el mundo. Esto nos lleva a la concepción del ser humano como un sujeto activo y creador, que no sólo se dedica a interpretar el mundo, sino a transformarlo en todos los sentidos. De este modo, gracias a la praxis, «el hombre se ha elevado frente a la naturaleza y ha surgido ese mundo especialmente humano de la cultura material y espiritual»[26]. Pero Sánchez Vázquez distingue entre distintos tipos de praxis, entre los que destaca la praxis *creadora* y la *reiterativa o mecánica*, pero también, y en mayor medida, la praxis *espontánea* y la praxis *reflexiva*. Es fundamental para él, en la praxis revolucionaria, la correcta relación entre lo espontáneo y lo reflexivo, pues sólo con la toma de conciencia reflexiva de la praxis revolucionaria se dota al movimiento obrero de su misión histórica.

Pero Sánchez Vázquez considera también fundamental que la praxis esté dotada de intencionalidad, esto es, que persiga unos objetivos concretos, pues la praxis tiene que serlo de un sujeto consciente, tanto da que sea un sujeto individual como colectivo, aunque después no se consiga siempre alcanzar los objetivos hacia los que tiende. De este modo se entiende que se hallen interrelacionados los conceptos de praxis, razón e historia, en la medida en que el hombre se constituye en sujeto de la historia, como lo indica la interpretación humanista del Marx de los *Manuscritos*. De ahí que se oponga claramente a la interpretación estructuralista que L. Althusser realiza de la obra de Marx, para quien el ser humano se diluye dentro de los mecanismos deterministas de la propia historia[27]. La historia, en la interpretación que Sánchez Vázquez

---

[24] México, Edic. Era, dos vols., 1970.

[25] México, Grijalbo, 1967.

[26] Ibídem, p. 324.

[27] Cfr. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Madrid, Alianza, 1978.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

hace de Marx, es el resultado de las decisiones humanas, que persiguen unos objetivos determinados. Pero ese ser humano no es el individuo aislado, sino que los individuos son vistos siempre dentro del entramado de sus relaciones sociales. «La sociedad, dice Sánchez Vázquez, no existe al margen de los individuos concretos, pero tampoco existen éstos al margen de la sociedad, y, por tanto, de sus relaciones sociales»[28].

Para superar el modo de producción capitalista, que somete al ser humano a un mero objeto e instrumento de su lógica económica, hay que conocer primero cómo funciona la racionalidad histórica. Y para ello echa mano de algunas categorías estructuralistas (*estructura* y *génesis*), que tratan de advertir en el devenir histórico lo que tiene de continuidad y de ruptura o discontinuidad. De este modo, somos conscientes de que la dinámica histórica es la conjugación de las intenciones individuales pero conjugadas con el resto de las intenciones de otros individuos, formando estructuras sociales. Con lo cual, la acción humana se halla dialécticamente configurada entre decisiones libres y determinismos sociales. Así, por un lado, «el comportamiento del individuo en este caso responde a las exigencias de una estructura social, y, en ese sentido, se halla determinado socialmente. El individuo produce algo que no estaba en su conciencia y que rebasa sus propias intenciones: algo de lo cual él no es individualmente responsable. (…) La forma social del comportamiento individual representa propiamente su sujeción a la ley que rige el funcionamiento de la estructura, de la cual depende»[29]. Pero eso no significa que desaparezca la libertad humana, como praxis intencional y consciente, sino que se conjugan la praxis individual como la social, como confluencia y conjugación de diversas praxis individuales, ya que «sólo hay praxis intencional a través de una multitud de praxis intencionales».

Sólo a través de la conciencia de los diversos y conflictivos intereses de clase es como podemos superar estos antagonismos existentes en la praxis social, superación que sólo se logrará en la confluencia de la disparidad de objetivos sociales. Ese logro es el que persigue el sueño de la sociedad socialista.

El desarrollo de la situación política de los países comunistas del Este de Europa no le ha alejado del marxismo, pero sí ha tenido que precisar algunos de sus planteamientos. Así, haciendo recuento de su posición ante el «socialismo real», afirmaba: «Muchas verdades se han venido a tierra, ciertos objetivos no han resistido el contraste con la

---

[28] *Filosofía de la praxis*, *o.c.*, p. 268.
[29] Ibídem, p. 285.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo —vinculado con estas verdades y con esos objetivos y esperanzas— sigue siendo una alternativa necesaria, deseable y posible. Sigo convencido asimismo de que el marxismo —no obstante lo que en él haya de criticarse o abandonarse— sigue siendo la teoría más fecunda para quienes están convencidos de la necesidad de transformar el mundo en el que se genera hoy como ayer no sólo la explotación y la opresión de los hombres y de los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad»[30].

Por tanto, a pesar de mantener su convencimiento de valía de la utopía marxista, era bien consciente de que el *socialismo real* de la URSS era un serio obstáculo para el avance hacia el logro de tal utopía. Como a todos los analistas, le pilló por sorpresa el desenlace de los acontecimientos provocados por la *perestroica*, llegando a soñar que podría ser una buena ocasión para la realización del verdadero socialismo. Pero, en sus propias palabras, «desgraciadamente, esto no ha sido así y nuestros cálculos y nuestras esperanzas han resultado erróneos. Han sido tan profundos los males del socialismo real que han desacreditado la idea misma del verdadero socialismo»[31]. Pero, aun así, a pesar de no cejar en la dimensión crítica al socialismo, no ha abandonado su fe en que el socialismo representa una fórmula fundamental de cara a ir construyendo un modelo de sociedad en la que el ser humano sea considerado en su auténtico valor y dignidad, y no como un mero objeto de cambio y de explotación[32].

e) *La filosofía analítica en Hispanoamérica*[33]

Como señala Jorge J.E. Gracia, «en la América Latina, antes de 1940, se le presta poca atención al análisis filosófico»[34]. Antes de esa fecha, la única referencia a esa línea de pensamiento era la traducción

---

30 «Vida y filosofía. *Postscriptum* político-filosófico», en *Anthropos* (Barcelona), 1985, n.º 5, p. 16, número monográfico sobre el pensamiento de Sánchez Vázquez.

31 Entrevista de Fernando Ogambides a A. Sánchez Vázquez, en Madrid, publicada en *El País* (suplemento *Babelia*), 12 de septiembre de 1992.

32 Para el conjunto de los datos biográficos de nuestro filósofo, así como para la bibliografía más relevante, cfr. Abellán, J. L., *o.c.*, pp. 252-253.

33 Cfr. Gracia, J.J.E./Rabossi, E./Villanueva, E./Dascal, M. (eds.), *El análisis filosófico en América Latina*, México, FCE, 1985; Larroyo, F., *La filosofía iberoamericana*, *o.c.*, pp. 169-180.

34 *Introducción* a la obra anterior conjunta, p. 18.

al castellano de la *Etica* de Moore y de los *Problemas de la filosofía* de Russel, ambos en Buenos Aires (1928), así como también la traducción al portugués del citado libro de Russel, en Sao Paulo (1939). Como ya hemos tenido ocasión de comprobar, en las tres primeras décadas del siglo, los filósofos hispanoamericanos están centrados en el rechazo del positivismo y en el acercamiento del vitalismo, historicismo e intuicionismo de Bergson. Ya en la década de los cuarenta se inicia un cierto interés por algunas ideas básicas del análisis filosófico, advirtiéndose que ni en la Primera Conferencia Interamericana de Filosofía, ni en el Segundo Congreso Interamericano de Filosofía aparece ningún trabajo referido a la analítica. Incluso los libros de lógica que se publican en las primeras décadas, como la *Lógica viva* de Vaz Ferreira de comienzos de siglo, o la *Lógica y nociones de teoría del conocimiento* de Francisco Romero y Eugenio Pucciarelli, no hacen referencia a la lógica moderna, sino que siguen patrones tradicionales y escolásticos. Por otro lado, «lo que se escribe sobre las teorías contemporáneas de corte analítico es principalmente negativo»[35]. Vaz Ferreira hace una crítica negativa a la lógica moderna en *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas* (1940). En cambio, una de las primeras críticas serias y positivas al empirismo lógico la realiza R. Frondizi, en *El punto de vista del filosofar* (1945).

El primer intento de acercarse de forma positiva a la filosofía analítica fue realizado por el brasileño Vicente Ferreira da Silva con su libro *Elementos de lógica matemática* (1940). Este intento pionero, para el lector de castellano, lo realizó poco después Francisco Miró Quesada, con su *Lógica* (1946). Pero como advierte J. J.E. Gracia, «estas obras, sin embargo, tratan principalmente sobre lógica y no implican necesariamente un interés correspondiente en el análisis como tal. Además, son casos aislados dentro de un ambiente filosófico no analítico»[36].

Pero la influencia de la filosofía analítica fue creciendo poco a poco. Quine fue invitado a Brasil, y allí se publicó su libro *O sentido da nova lógica* (Sao Paulo, 1944). En Argentina, por medio de Hans A. Lindermann, miembro del Círculo de Viena, se introdujo el interés por la analítica y se mantuvo posteriormente. En el entorno de los países de lengua hispana, Argentina fue la nación que en primer lugar inició en serio el estudio y el interés por la filosofía analítica, por medio de Gregorio Klimovsky y el matemático español Rey Pastor, quienes junto con otros jóvenes filósofos empezaron a estudiar en grupo la obra de

---

[35] Gracia, J.J.E., *o.c.*, p. 19.
[36] Gracia, J.J.E., *o.c.*, p. 19.

Russel y de otros filósofos analíticos, llegando a traducir algunas de sus obras.

A pesar de estos esfuerzos, J. Gracia reconoce que el efecto de estos esfuerzos es limitado porque lo que predomina en el ambiente filosófico de esas décadas es más bien la fenomenología, el existencialismo y el tomismo, debido al fuerte influjo de los *transterrados* españoles que llegan a México y a Argentina, impulsando la filosofía de Ortega y Gasset. Por tanto, predomina la influencia de filosofías continentales frente a la línea anglosajona. No obstante, algunos de los *transterrados* españoles sirvieron de impulso para acercarse al cultivo de la filosofía analítica y a la filosofía de la ciencia, como es el caso de J.D. García Bacca y J. Ferrater Mora, sobre todo. El primero estaba al tanto de las líneas más modernas de la lógica matemática, habiendo escrito antes de su salida de España varios manuales sobre el tema, y dirigido en la Universidad Autónoma de Barcelona un Instituto de Lógica y Filosofía de las ciencias, junto con Joaquín Xirau[37]. Y ya en Caracas, fundó y dirigió en la Universidad Central de Venezuela un Instituto de Lógica y Filosofía de las ciencias que prosigue sus tareas hasta el día de hoy. Por su parte, Ferrater Mora se adhirió a la filosofía analítica a su llegada al continente americano, ubicándose en territorio estadounidense, y publicando numerosos libros con el impacto de dicha filosofía[38].

En la década de los cincuenta, la presencia de la filosofía analítica es cada vez más fuerte. Si en 1941 se quejaba Frondizi, en el *Handbook of Latin American Studies*, que no había en esa fecha ninguna revista dedicada a la filosofía latinoamericana, en cambio en la década de los cincuenta había ya más de una docena, nos señala Gracia. En 1954 se fundó la Sociedad Interamericana de Filosofía, y entre las diversas corrientes filosóficas que se cultivan, crece el interés por el análisis filosófico. Se van traduciendo progresivamente importantes obras de los más significativos autores de esta corriente, aunque «la mayoría de los artículos que tratan sobre ideas o figuras del movimiento analítico son críticos, aunque generalmente la crítica se limita al positivismo lógico que algunos latinoamericanos confunden con el análisis filosófico aún hoy»[39].

---

[37] Cfr. BEORLEGUI, C., *La filosofía de J.D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003, pp. 45-50.

[38] Cfr. ABELLÁN, J.L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid/México, FCE, 1998, pp. 101-128; NIETO BLANCO, Carlos, *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Bellaterra/Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 1985.

[39] GRACIA, J., *o.c.*, p. 20.

La realidad es que el interés por la filosofía analítica se restringe en esa época a pequeños grupos de filósofos de Argentina, Brasil, Chile y México, amén de figuras aisladas en algunos otros países. Dato significativo es que en el Quinto Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en 1959, hay sólo cuatro filósofos que defienden posturas analíticas: Mario Bunge de Argentina, Héctor Neri Castañeda de Guatemala, Francisco Miró Quesada de Perú, y Torretti de Chile.

Pero esto va a cambiar de modo favorable en la década siguiente. Es la década en la que se produce una consolidación del análisis filosófico en Iberoamérica. Los hitos que J.E. Gracia presenta en dicho proceso son la fundación de la revista *Crítica*, en México (1967), por Villoro, Rossi y Salmerón. Esta revista sigue siendo hoy considerada como el órgano más significativo de la corriente analítica en el continente iberoamericano. Además, en casi todos los países hay ya varios filósofos representativos que defienden y difunden la analítica, y empiezan a aparecer obras importantes en esta dirección. Es el caso de *Causalidad*, de M. Bunge (1961), *Formas lógicas, realidad y significado*, de Thomas Moro Simpson (1964), ambas en Argentina; y *La Filosofía y las matemáticas*, de los mexicanos Fernando Salmerón y José Adem (1968).

Ahora bien, sólo en la década de los setenta podemos decir que el análisis filosófico se convierte en una corriente influyente en Iberoamérica. «… Es en este período que la calidad de las publicaciones alcanza un nivel satisfactorio y que su número llega a constituir lo que podríamos llamar "una masa crítica"»[40].

En conclusión, si la década de los cincuenta constituyó un período de *asimilación*, y la de los sesenta representó la fase de *consolidación*, la de los setenta fue sin duda la fase de *estabilidad*. Eso puede verse en el hecho de que las temáticas específicas de la filosofía analítica tienen ya significativa presencia en las materias que conforman los currículos universitarios.

Vamos a detenernos ahora en presentar las instituciones y filósofos más significativos en el ámbito analítico, dentro de las nacionalidades más representativas de Iberoamérica.

1. *La filosofía analítica* desarrolló sus primeros pasos en *Argentina*[41] de la mano de Gregorio Klimovsky, M. Bunge, Rey Pastor y otros, siguiendo varias fases de aclimatación. La fase de recepción,

---

[40] Ibídem, p. 21.

[41] Cfr. RABOSSI, Eduardo, «El análisis filosófico en Argentina», en GRACIA, J.J.E./RABOSSI, E./VILLANUEVA, E./DASCAL, M., *o.c.*, pp. 25-32; LARROYO, F., *o.c.*, pp. 169-170.

como ya indicamos más arriba, se produce a mitad de la década de los cincuenta, momento en que se organizan una serie de actividades de grupos informales de estudio y discusión sobre diversos autores del análisis filosófico. Rabossi considera precursor un artículo de Hans A. Lindemann, publicado en 1944 en la revista *Minerva,* sobre el Círculo de Viena[42]. Lindemann conocía directamente al Círculo de Viena por su estancia en Austria terminando sus estudios. Posteriormente se organizan reuniones de estudio por miembros del Grupo Argentino de la Academia Internacional de Historia y Filosofía de la Ciencia para reflexionar sobre el pensamiento de Russell y R. Carnap. Fueron miembros de esas reuniones Rey Pastor, Carlos Prelat, Erberto Puente y G. Klimovsky.

A partir de 1952, se organiza el Círculo Filosófico de Buenos Aires, presidido por M. Bunge. Es ahí donde Bunge presentó los borradores de lo que después sería su libro *Causalidad* (1954). Igualmente, en 1954 Carlos Cossío organizó en la Universidad de Buenos Aires, en la Facultad de Derecho, un seminario sobre el texto de H. von Wright, «An Essay in Modal Logic», con lo que puede advertirse que también en el ámbito del Derecho había interés en esta corriente filosófica.

El momento de un auge importante se dio a partir de 1956, inicio de la fase denominada por Rabossi «etapa de desarrollo», que llega hasta 1966. En ese año inicial, Bunge comienza su labor profesoral en Filosofía de la Ciencia (Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires), y al año siguiente Klimovsky será profesor de Lógica. Igualmente, en la Universidad de Córdoba Andrés Raggio se ocupa de la materia de Lógica y luego la de Filosofía de la Ciencia. Tanto Bunge como Klimovsky consiguen en seguida un grupo de discípulos con los que forman grupos de estudio y reflexión. Bunge creó la colección *Cuadernos de Epistemología*, que llegó a constar de media docena de títulos. Es también el momento en que se empiezan a traducir obras importantes de filósofos analíticos, y se publican los libros de Bunge, *Causalidad*[43], y

---

[42] LINDEMANN, H.A., «El *Círculo de Viena* y la filosofía crítica», *Minerva* I (1944), pp. 123-151. Tomo el dato de RABOSSI, E., *o.c.*, p. 26. El mismo autor nos señala que *Minerva,* Revista Continental de Filosofía, fue una revista fundada y dirigida por Mario Bunge, otro de los autores argentinos relevantes de la línea analítica y filosofía de la ciencia, afincado en Canadá. La revista tuvo una breve vida: 1944-45, pero fue un hito valioso dentro de los intentos de asentar la filosofía analítica en tierras hispanoamericanas. Colaboraron en esta revista filósofos de todas las corrientes, como R. Mondolfo, R. Frondizi, L. Farré, J. Rey Pastor y F. Romero. El mismo Bunge no era al principio partidario del Círculo de Viena, y en su artículo «¿Qué es la epistemología?» (*Minerva*, I (1944, pp. 27-43) acusa al neopositivismo de «escuela híbrida».

[43] Buenos Aires, Eudeba, 1961.

de Tomás Simpson, *Formas lógicas, realidad y significado*[44]. En 1956 se organiza la Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía Científica, a la que pertenecerán Bunge, Klimovsky, Alchourrón, Raggio, Rabossi y otros, constituyéndose en una entidad importante de estudio y discusión de temas analíticos. También fuera de Buenos Aires se producían acciones en esta dirección. Así, en Córdoba hay que destacar los esfuerzos de Raggio y de Ernesto Garzón Valdes, éste en la Facultad de Derecho; así como los de Roberto Rojo en Tucumán.

Ahora bien, como señala Rabossi, «lamentablemente esta etapa de desarrollo se detiene de una manera brusca. En 1965 Bunge decide continuar su carrera filosófica en el exterior. En 1966 se produce la intervención militar a las universidades nacionales y su violencia provoca una ola de renuncias. Prácticamente, todo el grupo analítico de la Facultad de Filosofía renuncia a sus cátedras»[45]. La mayoría se marchan a universidades extranjeras, y sólo Klimovsky mantiene en Argentina la referencia de esta corriente filosófica. «La década de los setentas, continúa diciendo Rabossi, es, sin duda, la década más negra de la Argentina contemporánea.(…). La violencia toma carta de ciudadanía. Y como suele ocurrir en tales circunstancias, la filosofía sólo se concibe como un instrumento lisa y llanamente ideológico. Desde 1970 a 1974, aproximadamente, invade al país una ola de marxismo catequético. Desde 1977 en adelante hay signos de una invasión similar, pero esta vez de tomismo catequístico. Curiosamente, en una situación tan poco propicia para el ejercicio mesurado de la razón filosófica, la filosofía de extracción analítica adquiere una fuerza hasta entonces inusitada»[46]. Se produce entonces el inicio de la «etapa de asentamiento», que llega hasta la actualidad. Un agente importante en este asentamiento lo constituye la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, fundada en 1972, que cuenta en la actualidad con un amplio número de socios, así como numerosos contactos con otras entidades de similar orientación en otros países iberoamericanos, sobre todo con México. Desde 1981 comenzó a publicarse la revista *Análisis Filosófico*.

En esta fase de asentamiento se ha producido una ampliación de cultivadores del pensamiento analítico, así como de los temas sobre los que se ocupan en sus trabajos de investigación, produciéndose, pues, «una notable diversificación temática y una clara liberalización respecto a ortodoxias metodológicas»[47].

---

[44] Buenos Aires, Eudaba, 1964.
[45] Rabossi, E., *o.c.*, p. 28.
[46] Ibídem, p. 28.
[47] Ibídem, p. 29.

2. La presencia de *la filosofía analítica en México* se hace remontar a la acción de J. Gaos y de Eduardo García Máynez, según Enrique Villanueva[48]. El trabajo filosófico de Gaos, realizado con cuidado y precisión, es considerado por Villanueva como un anticipo del método analítico. Y lo mismo se puede decir de García Máynez, cuya obra *Lógica Jurídica* «es analítica de acuerdo con cualquier interpretación razonable de este adjetivo aun cuando no caiga dentro de la tradición anglosajona»[49]. García Máynez fundó en 1940 el Centro de Estudios Filosóficos sin apenas presupuesto y con sus propios libros. Sólo en 1952 recibió ayuda oficial y se integró en la Universidad. Varios de los discípulos de Gaos se integraron luego al Centro de Máynez, como es el caso de A. García Díaz, A. Rossi, F. Salmerón y L. Villoro.

Pero el primer impulso hacia la filosofía analítica lo realizó Alejandro Rossi con su marcha a la Universidad de Oxford, en 1960, para formarse en esta corriente. Volvió al año siguiente, dedicándose a enseñar lógica, filosofía del lenguaje y epistemología. También Fernando Salmerón y Luis Villoro comenzaron a impartir clases de estos temas, impulsando a varios de sus discípulos a marchar a los Estados Unidos a formarse en la corriente analítica. En 1965 se crearon por primera vez becas para estudiar y realizar tesis doctorales en el extranjero. Un elemento también importante en esta época de desarrollo fue la creación de la revista *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, a través de A. Rossi, F. Salmerón y L. Villoro. En sus primeros número colaboró también en *Crítica* el argentino T.M. Simpson. En un primer momento, los artículos de los analíticos aparecían en el *Anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, pero vieron en seguida la necesidad de crear una revista específica para la filosofía analítica. «No fue sino años después, a partir de 1972, con el regreso de los primeros becarios del extranjero, que las preocupaciones en filosofía de la persona, epistemología, filosofía de la ciencia, filosofía práctica e historia filosófica, aumentaron»[50].

La fase de consolidación estaba, pues, en marcha, y un factor más a su favor lo constituyó la colaboración entre *Crítica* y la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. En 1977 comienzan a aparecer los *Cuadernos de Crítica*, traducciones de artículos indispensables para conocer la filosofía más reciente. En 1978 se inició el Seminario de Investigadores, plataforma de presentación de trabajos de investigación

---

[48] Cfr. VILLANUEVA, E., «El análisis filosófico en México», en GRACIA/RABOSSI/VILLANUEVA/DASCAL, *o.c.*, pp. 159-163.

[49] Ibídem, p. 159.

[50] Ibídem, p. 161.

tanto de profesores como de investigadores. Ese mismo año, dentro del Seminario de Investigadores, se creó también el de Filosofía e Historia de la Ciencia, dirigido por Mario Bunge. Y también se crearon en años posteriores otros seminarios temáticos. El reto de toda esta labor de investigación se centró en no reducirse a copiar e imitar la filosofía que se produce en países extranjeros, sino que se trata de crear una filosofía analítica original, paliando de este modo la tradicional escasez de filosofía en lengua española.

3. Ya vimos que *Brasil* había sido pionero en la atención a la *filosofía analítica* dentro de los países iberoamericanos. El positivismo había tenido una gran influencia, como en toda la América hispana, durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX. De ahí que se generase una «mentalidad positiva» en todo el país, que, como señala Marcelo Dascal, «determinó en gran medida la actitud de la intelectualidad del país hacia la ciencia, especialmente hacia las ciencias sociales»[51]. Pero, aunque la presencia del positivismo fue fuerte, también lo fue la reacción posterior contra él. Así que la presencia de la filosofía analítica en Brasil se hizo al margen de la tradición de influencia del positivismo. En 1934 se creó en Sao Paulo un departamento de Filosofía independiente, que creó el ámbito adecuado para filosofar con amplitud y libertad. Se envió al extranjero a jóvenes estudiantes, y fueron invitados profesores foráneos. Entre ellos, W.V. O. Quine, a principios de la década de los cuarenta, y se tradujo al portugués su *O sentido da Nova Lógica* (Sao Paulo, 1944). «Aunque no dejó discípulos directos en la universidad, después de su visita la lógica moderna se convirtió en una parte obligatoria del currículo de filosofía»[52]. Villanueva recoge el dato de que ya en 1940 se había publicado la obra de Vicente Ferreira da Silva, *Elementos de lógica matemática*, pero no parece que el libro fuera del todo satisfactorio.

Entre los profesores invitados de fuera, se contó con la presencia, entre 1947 y 1948, de Gilles Granger, discípulo de Bachelar, para dictar cursos de lógica moderna y filosofía de la ciencia en la Universidad de Sao Paulo. El resultado de dichos cursos fue el libro *Lógica e Filosofía das Ciencias* (Sao Paulo, 1955). Los frutos de estos dos profesores invitados fueron notables, pero no supuso que la filosofía analítica se hiciera dominante.

El golpe de Estado de 1964 significó un retroceso para la filosofía en general, y también para la línea analítica. Muchos de los mejores

---

[51] DASCAL, Marcelo, «El análisis filosófico en Brasil», en GRACIA/RABOSSI/VILLANUEVA/DASCAL, *o.c.*, pp. 365-371; 365-366.

[52] Ibídem, p. 366.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

profesores fueron «jubilados», señala Villanueva. Esta situación parece que motivó el cultivo de la filosofía de orientación ético-política, pero no la línea analítica. Como reacción a ello, Joao Paulo Monteiro, especialista en Hume, creó en 1970 la nueva revista *Ciencia e Filosofía*, orientada hacia el cultivo de la filosofía analítica, y publicada por la Universidad de Sao Paulo.

Un activo cultivador de la filosofía analítica ha sido Oswaldo Porchat Pereira, quien tras su paso por la Universidad de Sao Paulo se convirtió en el jefe del Centro de Lógica, Epistemología e Historia da Ciencia (CLE) en la Universidad del Estado de Campinas (UNICAMP), constituyéndose este Centro en uno de los agentes más importantes del cultivo de la filosofía analítica. Al mismo tiempo que promueve investigaciones y tesis doctorales, ha realizado también una política de invitación a profesores extranjeros en seminarios y coloquios con profesores locales. En agosto de 1981 organizó un Congreso Latinoamericano de Lógica en el que participaron especialistas latinoamericanos así como europeos y estadounidenses reconocidos (D. Davidson, J. Searle, Kuno Lorenz, Gilles Granger y David Harrah, entre otros). En el terreno de las publicaciones, hay que destacar la creación de la revista *Manuscrito*, a partir de 1977, primera revista de filosofía de carácter internacional que se publica en Brasil, abierta a la colaboración de filósofos de todo el mundo. Igualmente, el CLE publica los *Cuadernos de Filosofía da Ciencia*, textos originales en portugués o traducciones de autores extranjeros.

«Los últimos años de la década de los setenta, señala Villanueva, revelan un interés creciente por el análisis filosófico en todo el país. Una de las razones de esto ha sido, sin duda, el desarrollo de la lingüística independiente, gracias al éxito inicial de la gramática transformacional en todo el mundo occidental. Convirtiéndose la lingüística en disciplina obligatoria en los cursos de letras —los más concurridos del país—, crece también la demanda de cursos de filosofía del lenguaje, lógica, semántica y, más recientemente, pragmática, todos ellos necesarios para una formación lingüística adecuada»[53].

La situación actual de la filosofía analítica en Brasil parece, por tanto, esperanzadora, en la medida en que se siguen traduciendo numerosas obras clásicas, regresan profesores jóvenes formados en el extranjero, y se abren cátedras de temática analítica en todas las universidades, constituyendo tales materias lugar común de los currículos universitarios.

---

[53] Ibídem, pp. 369-370.

4. Jorge J.E. Gracia nos presenta una síntesis panorámica de la situación de la filosofía analítica en *otros países del ámbito hispanoamericano*[54]. En el caso de Chile, la presencia de la lógica moderna fue temprana, pero no así otros temas de la filosofía analítica, como es el caso más reciente del profesor Juan Rivano y su *Curso de Lógica antigua y moderna* (1964). En cambio, Gerold Stahl (n. 1926) ha dedicado también atención, además de a la lógica, a otros campos del entorno de la filosofía analítica. Tiene abundantes publicaciones, entre las que cabe señalar *Introducción a la lógica simbólica* (1956), *Enfoque moderno de la lógica clásica* (1960), y *Elementos de metalógica y meta-matemática* (1964), junto a un número amplio de artículos sobre lógica de la física, paradojas semánticas, causalidad, etc., Gracia señala que los primeros filósofos que contagian en Chile la importancia de la lógica matemática son los *transterrados* españoles García Bacca y M. Granell, a través de sus textos llegados a Chile. En 1956 se producen dos acontecimientos de interés: la fundación de la Asociación Chilena de Lógica y Filosofía de la Ciencia, y la celebración del Congreso Interamericano de Filosofía. Es la ocasión para que los filósofos chilenos establezcan contacto con otros especialistas hispanoamericanos, como es el caso de M. Bunge. Algunos autores, como Roberto Torretti (n. 1930) y Nathan Stemmer, empiezan a interesarse por la lógica y el análisis. Es importante también la contribución del filósofo de origen español Augusto Pescador, cuyo artículo «Lógica y lenguaje» (*Revista de Filosofía*, 1965) sirvió para dar a conocer la orientación analítica, aunque el autor no adopta en el mismo una actitud propiamente analítica.

Un acontecimiento importante fue la celebración en 1970 de un seminario sobre lógica matemática en Santiago, el primer seminario que se organizaba sobre este tema en América Latina. Los sucesos políticos, con la llegada de la dictadura de Pinochet, cortaron el avance de la normalización filosófica. A partir de 1973, se crea la revista *Teoría*, más tarde denominada *Escritos de teoría*, bajo la dirección de Humberto Gianini y la colaboración de Renato Cristi. Se trata de una revista abierta, no decantada por ninguna corriente filosófica en particular, y donde se publican también trabajos sobre filosofía analítica. Las traducciones de obras de autores analíticos, así como diversas tesis doctorales realizadas y numerosos trabajos publicados, muestran que poco a poco la línea analítica se va asentando en Chile.

---

[54] Gracia, Jorge J.E., «El análisis filosófico en otros países de América Latina», en Gracia/Rabossi/Villanueva/Dascal, *o.c.*, pp. 463-475.

En relación a *Colombia*, la tradición filosófica se ha limitado a las escuelas más significativas del continente europeo: existencialismo, fenomenología, marxismo, etc. La primera atención hacia la filosofía analítica consistió en una reseña del libro de Hans Reichenbach, *La filosofía científica*, aparecida en 1953. Y durante la década de los sesenta se publican algunos artículos sobre temas analíticos. Alfredo Trendall, en su trabajo «Estado actual de la lógica»[55], hace un balance del estado actual de la lógica simbólica, haciendo referencia a Gödel, Ackermann, Carnap, Kneale y Hilbert. Parecido objetivo persigue el artículo de Carlos Patiño, «Los "juegos del lenguaje" de Wittgenstein»[56]. En la década de los setenta se continúa con trabajos de mera exposición, aunque con un nivel de calidad superior. Es el caso de los trabajos de R. Sierra Mejía: «Lógica y filosofía del lenguaje en Bertrand Russel»[57] y «La filosofía analítica»[58]. En su haber se encuentran también varias traducciones de textos analíticos en *Cuadernos de Filosofía* (1982, vol. 4). Pero no sólo se publican trabajos de autores partidarios de la filosofía analítica, sino también de críticos procedentes de diversas corrientes filosóficas. Ejemplos de ello son los trabajos del fenomenólogo Carlos Gutiérrez, «El solipsismo de Wittgenstein»[59], y del marxista Guillermo Hoyos, «Crítica al positivismo desde la racionalidad dialéctica»[60]. La conclusión que E. Villanueva saca de todo esto es que «hasta ahora el efecto del análisis filosófico en Colombia resulta muy limitado y que la reacción que ha suscitado ha sido principalmente negativa»[61].

En *Perú* la introducción de la filosofía analítica se produjo a través de Francisco Miró Quesada. Desde 1946, este autor estuvo interesado por la lógica simbólica, publicando en esa fecha el libro al que hemos hecho referencia más arriba, el primero de este tema en la América hispana. Sólo le antecedió el del brasileño Ferreira da Silva (*Elementos de lógica matemática*, 1940). Antes de esa fecha, Miró Quesada se había interesado por la fenomenología, como se evidencia en su libro *El sentido del movimiento fenomenológico* (1942), pero a partir de 1950 su interés y publicaciones se orientarán hacia la filosofía analítica: *Problemas fundamentales de la lógica jurídica* (1956), otro texto sobre lógica en 1958, y *Filosofía de las matemáticas* (1980). También se interesó por

---

[55] *Ideas y Valores*, 1963, XVII.
[56] *Eco*, 1963, 43.
[57] *Cuadernos de Filosofía y Letras*, II-4, 1979.
[58] Publicado en SIERRA MEJÍA, R., *Ensayos filosóficos*, 1978.
[59] *Ideas y Valores*, I, 1964, y II, 1965.
[60] *Razón y fábula*, 1976, 40-41.
[61] *O.c.*, p. 467.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

la filosofía analítica Augusto Salazar Bondy, aunque en sus inicios filosóficos se interesó más por las corrientes continentales, pero ya en 1962 publicó *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica*, aunque su obra más analítica es *Para una filosofía del valor*. También publicó varios artículos en la revista mexicana *Crítica*. Pero, como veremos más adelante, no fue la orientación analítica la temática central de su filosofía, sino la línea crítica que seguirá después la filosofía de la liberación. La actividad mayor respecto a la filosofía analítica se está realizando en torno a la dirección de Miró Quesada y Alberto Cordero en la Universidad Cayetano Heredia y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. En torno a estos dos centros se está formando una joven generación de pensadores. Entre estos jóvenes filósofos está el propio Alberto Cordero (n. 1948), Jorque Secada, Juan Bautista Ferro y David Sobrevilla. Estos últimos, aunque su orientación central no es la analítica, se interesan por ella en sus investigaciones. En resumen, la filosofía que predomina en Perú es la de corte continental, pero se va poco a poco cultivando con progresivo interés el análisis filosófico.

Sobre *Venezuela* ya hemos hecho referencia en la parte introductoria, al mencionar la labor pionera de García Bacca. Los orígenes primeros se remontan a los años cuarenta, momento en que coincide la llegada de Risieri Frondizi, invitado por la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, y la de los *transterrados* españoles García Bacca, Manuel Granell, Eugenio Imaz y Domingo Casanova, y luego Antonio Nuño. Pero sólo hacia finales de los años sesenta es cuando se advierte un cierto movimiento sustantivo. Ya hemos hecho referencia a García Bacca y su preparación en lógica matemática y su trabajo profesoral en la Universidad de Barcelona antes de salir de España. Pero lo más significativo de su filosofía no sigue por estos derroteros, siendo incluso muy crítico con la filosofía analítica y su cosmovisión positivista y neutralidad axiológica de fondo. A pesar de ello, García Bacca fue el fundador y director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, donde se trabaja a fondo la tradición analítica y la filosofía de la ciencia. El filósofo hispano-venezolano fue también quien fundó y comenzó a dirigir la revista *Episteme*, adscrita a dicho Instituto de Filosofía. Pero quizá fue otro exiliado español, Juan Nuño (n. 1927) quien, a partir de la década de los setenta, impulsó más directamente esta corriente. Sus primeros pasos se orientaron hacia el existencialismo, pero a partir de 1965, con su libro *Sentido de la filosofía contemporánea*, es donde se advierte su cambio de rumbo. Compara en dicho texto el empirismo lógico y el marxismo, viendo en ambos dos movimientos que intentan transformar la filosofía, el primero de forma teórica y el segundo de forma práctica. Nuño continuó en esta línea analítica publicando diversos artículos en las

revistas *Diánoia* y *Crítica*, y en su libro *Lógica formal* (1973). Pero el principal núcleo de estudio e investigación de la corriente analítica lo constituye el citado Instituto de Filosofía de la UCV, compuesto por investigadores que han estudiado en universidades como la de Oxford, Cambridge, Londres o en Estados Unidos. Entre ellos cabe citar a Rafael Burgos, Pedro Lluveres, Ernesto Battistella y Li Carrillo. También, a partir de 1977 la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV estableció un programa para graduados en filosofía, dentro del cual se contienen materias de lógica y metodología de la ciencia. En 1979 se empezó a publicar la revista *Semestre de Filosofía,* de orientación fundamentalmente analítica, aparte de que la orientación de la revista *Episteme* se torna cada vez más analítica. A pesar de todo esto, se puede decir que la orientación general de la filosofía venezolana, en sus principales universidades y en sus revistas filosóficas, es de línea continental. Por ello es por lo que concluye Villanueva diciendo que en Venezuela todavía se está en fase de «asimilación», pero que los esfuerzos que se hacen en esa dirección auguran un futuro prometedor.

En relación a la *América Central*, poco se puede aportar en relación a la filosofía analítica, excepto la figura importante del guatemalteco Héctor-Neri Castañeda (n. 1924), quien inició su periplo profesoral en 1954 en la Universidad de San Carlos, tras haber estudiado durante cinco años en Estados Unidos y un año en Oxford. Por estos años escribe trabajos importantes como «Nota sobre el concepto de relación en Platón», «La lógica general de las normas y la ética», y el libro *Naturaleza de las cuestiones filosóficas*. Desde 1956, Castañeda marchó a los Estados Unidos, aunque no ha perdido contacto con el entorno hispanoamericano. Pero el centro de mayor interés por la filosofía analítica se sitúa en la Universidad de Santo Tomás de *San José de Costa Rica*. En las últimas décadas, la orientación analítica se ha ido introduciendo paulatinamente en su Departamento de Filosofía. En 1960 se publicó en su Revista de Filosofía un trabajo de Cl. Gutiérrez (ha estudiado en la Universidad de Chicago), «El consentimiento civil a la luz de la lógica moderna», en el que el autor utiliza la lógica simbólica para resolver problemas del ámbito del derecho. El trabajo de Cl. Gutiérrez en la línea analítica se ha ido manteniendo en años posteriores. Entre sus publicaciones se encuentran *Elementos de lógica* (1968), y varios artículos sobre sistemas de deducción natural y paradigmas, y sobre cibernética. Otro autor que sigue la orientación analítica es Luis Camacho, con sus artículos sobre epistemología (1975) y la filosofía de Wittgenstein (1977).

En los países del Caribe, sólo en *Cuba, Puerto Rico* y *Santo Domingo* podemos encontrar algún síntoma de cultivo del análisis filosófi-

co. E. Villanueva sólo encuentra en *Cuba* un artículo de Mario O. González, de 1950, «La crisis de los fundamentos de la matemática», publicado en la *Revista Cubana de Filosofía*[62], pero la orientación del artículo no es analítica. Hay también autores cubanos de orientación analítica, como Sosa y Gracia, que desarrollan su tarea filosófica en los Estados Unidos. En *Puerto Rico* fue fundamental la presencia de Roberto Torretti, llegado desde Chile en 1970 y convertido en uno de los filósofos más importantes de la isla. De orientación inicial kantiana, se inclinó por la filosofía analítica, publicando diversos trabajos en la revista *Diálogos*, revista que, según Villanueva, se sitúa en calidad sólo detrás de la mexicana *Crítica*.

5. También tenemos que hacer referencia, aunque sea de pasada, a los *filósofos hispanos* que se hallan afincados en universidades de *Estados Unidos y Canadá*[63]. El número es más bien pequeño, no habiendo producido las minorías hispanas residentes en estos dos países ningún filósofo de renombre. Todos los que hay son emigrados de países hispanos. Los dos filósofos más importantes son sin duda Mario Bunge y Héctor-Neri Castañeda. Bunge, como vimos en su momento, nació en 1919 en Argentina, allí se formó y comenzó su labor profesoral. Desde 1966 se halla viviendo permanentemente en Canadá, siendo profesor visitante de diversas universidades estadounidenses y europeas. Sus numerosos libros tratan de diversos aspectos de filosofía de la ciencia. Es un escritor muy prolífico, así como activo conferenciante. Su influencia y presencia en el ámbito hispanoamericano también es notable, habiendo fundado la Sociedad de Filosofía Exacta y la Asociación Mexicana de Epistemología.

Castañeda, como acabamos de indicar, se formó en Estados Unidos y en Oxford, para regresar en un primer momento a Guatemala, donde sólo permaneció un par de años. Ha ejercido de profesor en diversas universidades estadounidenses, y su producción escrita es también abundante, con varios libros y más de cien artículos. En opinión de Gracia, «su efecto en la filosofía angloamericana es mayor que el de Bunge, pero su efecto en la América Latina menor»[64]. Suele publicar de modo periódico artículos en *Crítica*, a cuyo consejo editorial pertenece, y fundó y dirige la revista *Nous*, de gran prestigio en los EE. UU.

Además de estos dos autores, son dignos de tener en cuenta Ignacio Angelelli, Alberto Coffa, Ernesto Sosa y Jorge J.E. Gracia. Los dos

---

[62] Cfr. VILLANUEVA, E., *o.c.*, p. 474.

[63] Cfr. GRACIA, Jorge J. E., «Filósofos latinoamericanos residentes en los Estados Unidos y Canadá que trabajan dentro de la tradición analítica», en GRACIA/RABOSSI/VILLANUEVA/DASCAL, *o.c.*, pp. 559-561.

[64] Ibídem, pp. 559-560.

primeros no se pueden considerar analíticos en sentido estricto, aunque tengan simpatía por esa orientación, pero sí los dos últimos. Ernesto Sosa nació en Cuba, en 1940, realizando sus estudios en EE.UU. Ha enseñado en Canadá y desde 1964 en la Universidad de Brown. Ha dado cursos y conferencias en la Universidad Nacional Autónoma de México. También Jorge J.E. Gracia nació en Cuba, pasando a los EE.UU. en 1959. Se formó en Chicago y Toronto, especializándose en la historia de la metafísica. Se halla muy interesado por la filosofía latinoamericana, en especial la de orientación analítica. En estos momentos, se halla en la Universidad del Estado de Nueva York, en Búfalo. A pesar de que todos estos autores no ejercen su trabajo en ámbitos de la América hispana, resulta de interés mencionarlos por la influencia, más o menos fuerte, que sus trabajos tienen en ella.

f) *La historia de las ideas*

El área de la *historia de las ideas* es un capítulo muy importante en el conjunto de este grupo generacional y en los siguientes. Son sobre todo los filósofos de la línea que hemos denominado *afirmativa* los que más se dedicaron al estudio y a la recuperación de la tradición histórica, con Leopoldo Zea a la cabeza. Haremos referencia a esta labor en las páginas posteriores dedicadas a este filósofo mexicano. Presentar aquí la lista de los autores que se han dedicado a esta labor historiadora sería no sólo una tarea demasiado extensa, sino también repetitiva, en la medida en que Francisco Larroyo nos la presenta, de modo casi exhaustivo, en su libro repetidamente citado[65]. En realidad, como hemos podido comprobar y veremos en las páginas y capítulos posteriores, muchos de los autores reseñados dedicaron parte de sus esfuerzos a historiar algún momento o corriente de pensamiento hispanoamericano. Y hemos ido dejando constancia de ello en sus referencias bibliográficas, por lo que nos ahorramos aquí el esfuerzo de insistir.

2.2. **La línea afirmativa**

Frente a la postura *asuntiva*, que centra sus esfuerzos en asimilar la filosofía europea y norteamericana y se demora en su empeño por crear una filosofía original y autóctona, la línea *afirmativa*, partiendo de la

---

[65] Cfr. LARROYO, F., *o.c.*, pp. 180-185.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

inevitable condición perspectivística y circunstanciada de la filosofía, centra todos su esfuerzos en filosofar desde la problemática latinoamericana, siguiendo los afanes y esfuerzos de otros pensadores anteriores. Dentro de este apartado, vamos a tener en cuenta los siguientes autores: a) en México: Lepoldo Zea y el grupo Hiperión, y Octavio Paz; b) en Perú: Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada; c) en Argentina: Arturo Andrés Roig; d) en Uruguay: Arturo Ardao.

2.2.1. *El núcleo mexicano*

Dentro del núcleo mexicano, nos detendremos sobre todo en la figura de Lepoldo Zea, y en relación con él en el Grupo Hiperión, destacando entre sus componentes la figura de Luis Villoro, para referirnos también, en último lugar, al pensamiento de Octavio Paz.

a) La filosofía de Leopoldo Zea (n. 1912)

La figura intelectual de Leopoldo Zea es una de las de más peso específico dentro de la historia del pensamiento filosófico hispanoamericano. Por eso, pensamos, al igual que J.L. Gómez-Martínez, que «presentar el pensamiento de Zea es establecer la biografía intelectual de este proceso iberoamericano»[66], en la medida en que ha sabido empalmar y recoger las inquietudes filosóficas de las generaciones anteriores, orientar a compañeros de su generación en la labor de hacerse cargo filosóficamente de la circunstancia hispanoamericana, y servir de acicate sobre la generación siguiente en el origen de la filosofía de la liberación.

1) Biografía y toma de conciencia del quehacer filosófico

Leopoldo Zea nació en México, D.F., en 1912, en el seno de una familia humilde[67], por lo que tuvo que ponerse a trabajar para poder realizar estudios universitarios. Su afán de saber le llevó a matricularse en dos carreras: estudiaba Derecho por la mañana y Filosofía por la tarde. El encuentro con J. Gaos le permitió conseguir una beca de La Casa de España en México para dedicarse exclusivamente a la filosofía, bajo la

---

[66] Gómez-Martínez, J.L., Leopoldo Zea (1912-), Madrid, Ediciones del Orto, 1997, p. 17.
[67] Para los datos biográficos, cfr. Ibídem, pp. 8-10.

tutoría del propio Gaos[68]. En 1943 obtiene la Maestría en filosofía, y en 1944, el doctorado en la UNAM, con la tesis *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, dirigida por Gaos.

Zea se formó bajo un espléndido conjunto de pensadores, pertenecientes a las dos generaciones anteriores, que formaban el panorama filosófico de México: los mexicanos Antonio Caso, Samuel Ramos, Alfonso Reyes y O'Gormann, y los exiliados españoles J. Gaos, R. Xirau, E. Nicol y otros. Ya desde muy joven, Zea va dando cuerpo a la tarea filosófica que quiere seguir, en la línea que hemos llamado *afirmativa*, que le lleva a dialogar con su circunstancia americana. Como dice Francisco Miró Quesada, piensa que ha llegado el momento de filosofar auténticamente, y que la forma de hacerlo es tomando conciencia de la historia del pensamiento de épocas anteriores. La realidad humana está constituida por la historia, por lo que resulta imprescindible conocer la historia de las ideas. Y al bucear en esa historia, descubre la existencia de un legado filosófico, un conjunto de pensadores que se hallan aislados unos de otros, como si cada uno comenzara de cero y cuyas intuiciones se quedaban siempre sin nadie que las continuara. En consecuencia, como señala J.L. Gómez-Martínez, «existían filósofos iberoamericanos, pero no se había llegado a formular un discurso filosófico iberoamericanista»[69]. Pero el iberoamericano desconocía y negaba su pasado, persistía de ese modo en el aislamiento, y continuaba aposentado en una mentalidad colonial. Zea considera imprescindible asumir su pasado, puesto que sólo así se puede avanzar hacia un futuro auténtico. Para Zea el hecho de que se careciera de una historia filosófica iberoamericana se debía a que no se quería tomar conciencia de la propia situación. Y esta es la tarea que él se propone realizar desde muy joven.

La primera empresa que realiza es asumir, pero de modo crítico, el pensamiento de los maestros con los que se forma, sobre todo J. Gaos, S. Ramos y Francisco Romero. Al igual que el filósofo argentino, cree que en Iberoamérica se da ya una normalidad filosófica que permite acometer la reflexión filosófica de los propios problemas de la América hispana. En la línea de Ortega, considera que no hay filosofía auténtica sino en diálogo con la propia circunstancia, y ve en el historicismo un instrumento poderoso y adecuado para poner en cuestión el monopolio

---

[68] El propio J. Gaos nos ha dejado muchos datos biográficos de la relación con Zea, en *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, en el apartado «Discípulos en México. Confesiones», escrito de 1959, pp. 165-173. Cfr. El artículo de J.L. Gómez-Martínez sobre la influencia de J. Gaos en México, citado en el capítulo anterior, en las páginas de Gaos.

[69] *O.c.*, p. 18.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

filosófico que se atribuía Europa, y para legitimar el intento de crear una filosofía iberoamericana auténtica. Por otro lado, encuentra también en el pasado filosófico iberoamericano posturas que anticipan su línea historicista, como son los casos de Bello, Alberdi y Martí, entre otros.

Además, la crisis europea surgida de la Segunda Guerra Mundial le hace percibir la relativización y el derrumbe de los valores de la civilización europea, que se consideraban hasta entonces como el punto de referencia universal para todas las demás naciones. Ante esta crisis, se trata ahora de construir unos nuevos valores alternativos que nacieran de la propia realidad iberoamericana. Pero aquí le surge la gran cuestión sobre el ser de lo iberoamericano. En el empeño de responder a esta pregunta, va organizando por estos años un grupo de trabajo e investigación, entre filósofos de su misma generación, tarea que consigue merced a una beca de la Fundación Rockefeller, conseguida por Gaos, que le permite estar medio año estudiando en Estados Unidos y un año viajando por diversos países iberoamericanos, con objeto de recabar información para sus investigaciones históricas y conectar con otros jóvenes filósofos que colaboren con él en tan interesante proyecto. Francis Romero se adhiere al proyecto desde Argentina y le pone en contacto con otros pensadores del Cono Sur. Es el inicio de las profundas investigaciones que Leopoldo Zea inicia sobre el positivismo y el resto de corrientes filosóficas del s. XIX iberoamericano. Es el momento en que conecta con Arturo Ardao en Uruguay, Joao Cruz Costa en Brasil, Francisco Miró Quesada en Perú, José Luis Romero en Argentina, y Guillermo Francovich en Bolivia. A este proyecto se unirán también Ernesto Máyz Vallenilla en Venezuela, Angel y Carlos Rama en Uruguay, Félix Schwarzmann en Chile, José Antonio Portuondo y Roberto Fernández Retamar en Cuba, Darcy Ribeiro en Brasil, y otros muchos[70].

El resultado de estos trabajos de investigación fue doble, como indica Gómez-Martínez: el inicio de la recuperación del pasado cultural, y la toma de conciencia de «hasta qué punto el concepto de dependencia definía lo iberoamericano»[71]. Desde esta constatación, se va perfilando la tarea y los interrogantes que el grupo generacional se va a ir planteando respecto a la existencia o no de una cultura iberoamericana, su identidad, y las razones de su ausencia en el caso de que sea esa su constatación. Pero además, el descubrimiento que va realizando Zea es

---

[70] Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*, pp. 20-21.
[71] Ibídem, p. 21.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

que estas preocupaciones iberoamericanas no eran sólo un problema de la América hispana sino un problema universal, en cuya toma de conciencia Iberoamérica se había adelantado al resto del mundo: la toma de conciencia de su situación de dependencia, problema que incumbía tanto al dependiente como al dominador. Este modo de ver las cosas implicaba un ir alumbrando lo que después se llamará la «filosofía de la liberación». Pero no adelantemos acontecimientos. Por de pronto, Zea entiende sus esfuerzos de investigación histórica como un compromiso con la realidad iberoamericana, con su circunstancia, y lo realiza con la idea de una misión que cumplir, a la que no puede fallar. Vamos a ir desgranando las diferentes etapas por las que va desarrollando su filosofía y los principales libros que irá publicando[72].

2) Etapas de su filosofía[73]

El desarrollo de las diferentes etapas por las que va atravesando su pensamiento es un perfecto ejercicio de coherencia en relación con el estudio de su propia realidad iberoamericana. Así, según Francisco Miró Quesada, se pueden advertir tres etapas de su pensamiento con estas orientaciones:

1) despliegue del pensamiento histórico,
2) descubrimiento de la autenticidad de lo iberoamericano, como ejercicio de responsabilidad, y
3) revelación de la entraña americana.

A estas tres etapas hay que añadir la etapa final, comprometido con la filosofía de la liberación.

2.1) *Historización el pensamiento iberoamericano*

En esta etapa se sitúan sobre todo sus tres primeros libros: *El positivismo en México*, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, y *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*.

---

[72] Sigo en este desarrollo a MIRÓ QUESADA, Fco., *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, *o.c.*, pp. 208-238; GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *o.c.*; y LIZCANO, *Francisco, Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Madrid, ICI, 1986.

[73] Cfr. También sobre Zea: MEDIN, Tzvi, *Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1983; VILLEGAS, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979; ROIG, Arturo A., *Leopoldo Zea: una pasión en busca de la síntesis*, México, UNAM, 1981; IBÁÑEZ, Alfonso, «El conflicto de los proyectos históricos en la perspectiva de Leopoldo Zea», *Analogía Filosófica* (México), 7 (1993), n.º 1, pp. 65 y ss.

El positivismo en México[74] fue su tesis de Maestría, y constituyó el resultado de sus investigaciones sobre la relación entre filosofía e historia, esto es, entre las ideas filosóficas y la realidad de las que éstas han partido y se han originado. Zea estudia el positivismo mexicano de la segunda mitad del s. XIX con el contexto histórico en el que se desarrolla, y observa que no es mera copia del positivismo europeo, sino que posee una cierta originalidad y autenticidad. Advierte que el positivismo no fue una mera doctrina académica, sino que constituyó una ideología en muy estrecha relación con el contexto sociopolítico mexicano. Sirvió de ideología para justificar los intereses económicos y políticos de una burguesía interesada en poner orden tras el desorden ocasionado por las revoluciones posteriores a la independencia de España. Esa burguesía era una clase emergente, con intereses enfrentados a una clase oligárquica que tenía el poder y los privilegios. Una vez que salieron triunfantes en esa lucha contra la oligarquía, había que mantener de modo permanente el nuevo orden que a ellos les interesaba mantener. Es el momento en que surge la figura de Gabino Barreda y sus teorías positivistas, expresadas en su famosa oración cívica de 1867. Posteriormente será nombrado Ministro de Educación por Benito Juárez. Los intereses de la nueva burguesía lucharán contra las fuerzas disipadoras del orden desde el interior de la nación, y para este empeño les venía muy a mano la filosofía positivista, que había servido en Francia para fines similares. Se trata de defender la idea de progreso y de modernización, pero dentro de un orden. Así, Barreda conjugará en sus planteamientos teóricos el orden con el progreso, poniendo siempre la libertad al servicio del orden. Y éstas serán las claves que se difundirán en la nueva educación positivista que tratará de contagiar a toda la nación. Claro que estas ideas tendrán lógicamente sus opositores: los católicos y los liberales. Los liberales defenderán la libertad por encima del orden, y los católicos serán partidarios de otro orden distinto al positivista. Barreda conseguirá formar en torno a sí un grupo de discípulos que extenderán sus doctrinas encaminadas a defender el orden que se necesita, según su modo de pensar, para que pueda realizarse el progreso sin trabas. La superioridad de los que mandan no se justifica por la fuerza ni por la casualidad, sino por el triunfo de los más aptos, como defendía Spencer y las teorías evolutivas. Entre sus discípulos, y bajo el liderazgo de Justo Sierra, surge en 1892 la Liga de Unión Liberal, el denominado «partido de los científicos». Es el momento culminante del positivismo mexicano, aunque al mismo tiempo advertirá que ha

---

[74] 1943; 2.ª ed.: México, Studium, 1953; 3.ª ed.: México, FCE, 1968.

llegado a su límite, en la medida en que quiere también dirigir espiritualmente a la burguesía. Pero la burguesía no estará interesada en ello, puesto que sólo querrá defender sus intereses económicos y de poder, por lo que ayudarán a que se consolide el régimen de Porfirio Díaz, el «porfirismo», garante político del poder burgués. Y por más que la oposición de católicos y liberales no cesa, la hegemonía del «porfirismo» y de la ideología positivista no será derrocada hasta la revolución de 1910.

Esta fase de la caída del positivismo es analizada por Zea en su segundo libro, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*[75], su tesis doctoral en la UNAM, bajo la dirección también de Gaos. Ya hemos visto (cap. 5.º) que los discípulos de Barreda, Justo Sierra, García Limantour y Casasús, defienden en el *Diario de la Libertad* la necesidad de las ideas filosóficas como medio de consolidar y realizar las ideas políticas en México. El Estado tiene que mantener el orden. De ahí que atacarán a los liberales por ir contra ese orden al defender sus ideas utópicas de una libertad sin demasiados controles. Como ya dijimos, esta defensa a ultranza del orden establecido servirá de legitimación de la implantación del régimen de Porfirio Díaz, como representante de una tiranía honrada que garantice el orden necesario para mantener el progreso. Esta nueva generación apoyará sus ideas positivistas no tanto en Comte sino en Stuart Mill y en Spencer. Así lo proclama Justo Sierra en 1889, al defender la absoluta libertad económica y postergar la libertad política, con el argumento de que considera que el pueblo no está todavía preparado. Según él, hace falta un período amplio de orden antes de acceder a una período posterior de libertad. Ahora bien, si en el ámbito político se recorta la libertad, no ocurre lo mismo en lo económico, donde se defiende libertad sin restricciones, aplicándose el más puro darwinismo social. El problema es que esto dividió a la burguesía, en la medida en que los más fuertes se hicieron más fuertes todavía, reduciendo su número y aumentando su poder, la explotación sobre el resto, y produciendo un descontento general que desembocó más tarde en la revolución de 1910. La reacción teórica contra esta segunda etapa positivista nació de la Escuela de Altos Estudios, de la que surgió el grupo que formó el Ateneo de la Juventud: A. Caso, A. Reyes, J. Vasconcelos y Pedro Henríquez Ureña, este último de origen portorriqueño. Con ellos se abrió paso una nueva línea intelectual, influida por nuevas corrientes filosóficas europeas, como vimos en su momento.

---

[75] México, El Colegio de México, 1944. Ha tenido tres ediciones.

Las investigaciones sobre el positivismo en México las extendió Zea a todo Iberoamérica en su tercer libro, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*[76]. Se trata de un amplio estudio de la filosofía iberoamericana durante el siglo XIX, desde el momento de la emancipación política, momento en que se produce una primera etapa, denominada por Zea «romántica», para imponerse posteriormente el positivismo. Para llevar a cabo esta investigación, Zea visitó, como ya hemos señalado, la mayoría de los países iberoamericanos recogiendo datos, conectando con diferentes pensadores, y tratando de advertir los parecidos y diferencias de los autores románticos y positivistas en cada uno de los países. Entre los rasgos comunes, sobre todo respecto a la época positivista, encuentra la creencia en que el positivismo representó el instrumento ideológico que permitió realizar los ideales más nobles perseguidos por los líderes de la emancipación política, tratando de conseguir de esta manera la «emancipación mental». Para conseguir ese objetivo, se hizo mucho hincapié en la educación, impulsada también por los positivistas. Así, el positivismo se miraba como la doctrina salvadora y el instrumento para que Hispanoamérica alcanzara su destino. Pero a la hora de aceptar el positivismo, en cada país se prodeció de diferente forma. En la mayoría de ellos, como vimos, no se aceptó la religión de la humanidad que propugnaba Comte. Sí se aceptó en parte en Chile, y sobre todo en Brasil, donde el aspecto religioso constituyó un elemento clave del sistema.

Pero también fueron claras las diferencias. En México constituyó, como hemos visto, un claro apoyo ideológico de la burguesía. En Argentina, en cambio, fue la teoría de un liberalismo avanzado y socializante. En Chile también se presentó como ideología liberal, pero menos radicalizado que en Argentina. En Uruguay cumplió una importante misión moralizadora. En Perú y Bolivia sirvió para elaborar una ideología de salvación tras la guerra de 1879 con Chile, pero siempre en la línea liberal. En Perú tuvo también una cierta orientación a favor de la atención a la causa india.

2.2) *La historización como responsabilidad*

Estos trabajos de investigación histórica le dieron a Zea un conocimiento profundo de la situación iberoamericana, no sólo del pasado sino también del presente, porque el presente es siempre hijo de su pasado.

---

[76] México, El Colegio de México, 1949. La tercera edición tiene por título *El pensamiento latinoamericano,* Barcelona, Ariel, 1976.

Y ello le empujó a la toma de conciencia y a la necesidad de plantearse el problema de definir una auténtica filosofía latinoamericana y, por tanto, el reto de construirla. Lo que sí le quedaba claro es que para conseguir ese objetivo había que partir del conocimiento de la propia realidad hispanoamericana. Sólo así se puede plantear y entender la esencia de lo hispanoamericano.

Para Zea, ningún pensador que quiera actuar con autenticidad puede escapar de esta tarea, y él mismo lo advierte y vive como una exigencia de responsabilidad. Todos los escritos que realiza en esta segunda etapa van encaminados precisamente a realizar y acometer esta responsabilidad. El primero de estos libros lo titula *Ensayos sobre filosofía de la historia*[77]. Zea entiende que la situación actual de Iberoamérica se ha vuelto amenazadora, puesto que aquello en lo que se creía (la cultura y civilización europea, envuelta en la Segunda Guerra Mundial) se ha derrumbado. Sólo queda la vida, y hay que responsabilizarse de ella. La tarea que incumbe a la filosofía y a los filósofos, piensa Zea, es hacer que sus contemporáneos tomen conciencia de su responsabilidad. Hasta ahora, se miraba constantemente a Europa y se tomaba prestado todo de ella. Ahora piensa Zea que ya no sirve esa referencia. Así, se ha quedado el iberoamericano solo, sin punto de referencia, y debe fabricar él sus propias ideas y soluciones. La tarea central que ahora tiene que hacer es expresar en logos, en razones, su propia circunstancia, en la línea del circunstancialismo de Ortega y Gasset.

No se trata de crear una filosofía que busque una originalidad por el mero prurito de lograrlo, sino que, aunque se utilicen ideas foráneas, se trata de aplicarlas y de centrarse en la propia circunstancia. Por tanto, es auténtico todo filosofar hispanoamericano que, partiendo de su circunstancia, se oriente a una tarea de tipo universal, tal y como se orientaba la filosofía europea. Es decir, hay que unir lo concreto y lo universal. Esta tarea la entiende Zea como un proyecto que tiene que realizar ya su generación, porque cree que ha llegado ya el momento de filosofar *afirmativamente*, *auténticamente*, lo que supone orientar la mirada hacia la propia situación. Ahora bien, esto no le llevará nunca a Zea a negar lo europeo, ni a desligarse de los grandes temas universales, pero tiene claro que el filosofar auténtico, desde y sobre la propia circunstancia, es tan legítimo y necesario como lo universal. Los dos extremos tienen que unirse y conjugarse. Francisco Miró Quesada considera que algunos de los discípulos de Zea han exagerado el elemento concreto y circunstanciado respecto al otro extremo, lo universal, pero

---

[77] México, Ed. Stylo, 1948.

en Zea está bien claro la necesidad de mantener el equilibrio entre esos dos aspectos o dimensiones[78].

En la segunda obra de esta etapa, *América como conciencia*[79], Zea realiza afirmaciones más radicales, pero sin llegar nunca a romper el equilibrio entre la circunstancia y lo universal. Para Zea, la filosofía surge de la necesidad de hacerla. Por eso, ahora es posible la filosofía latinoamericana, porque ahora, piensa, nuestra circunstancia exige que la hagamos. Ahora bien, esta exigencia no es algo exclusivo de Latinoamérica, sino de toda cultura y de todo ser humano por el mero hecho de serlo. Pero considera que en Latinoamérica esta exigencia, nacida de su propia circunstancia, es algo más apremiante. Y volvemos a encontrarnos, a través de la toma de conciencia de esta exigencia, con la necesidad de tomar conciencia y de enfrentarnos con la cuestión acerca de nuestro ser, del ser de lo latinoamericano. Y de esa respuesta dependerá la existencia o no de la anhelada filosofía latinoamericana, que no puede por menos de iniciarse con este tipo de interrogantes.

Es, por tanto, en esta época cuando Zea expresa por primera vez, de forma clara y explícita, la que considera que constituye el auténtico filosofar latinoamericano. Como hemos visto, se trata de enfrentarse y dialogar con la propia circunstancia, pero sin romper el equilibrio entre esa mirada circunstanciada y la perspectiva universal.

2.3) *América como tarea y revelación*

La tercera etapa del itinerario intelectual de Zea es consecuencia de la anterior y culminación de la misma, en la medida en que se centrará, en los libros que estos años va publicando, en la reflexión acerca del ser del mexicano y del hispanoamericano en general. Para Zea, nuestro ser, el del hombre americano, y la iluminación de su sentido, sólo podrá dilucidarse desde la circunstancia concreta que es América. Pero no sólo eso, sino que considera Zea que a través de lo que son los americanos se podrá alcanzar también una visión de los que son todos los demás hombres. Se trata, como siempre, de avanzar de lo concreto a lo universal.

Estas preocupaciones le llevan a crear una colección de ensayos que traten sobre México y lo mexicano, estudiado desde su propia circunstancia. El primero de los ensayos de esta colección será un libro de Alfonso Reyes, y el segundo es *Conciencia y posibilidad de lo mexicano*[80],

[78] Cfr. *o.c.*, p. 220.
[79] México, Cuadernos Americanos, 1953.
[80] México, Porrúa y Obregón, 1952.

del propio L. Zea. En este libro defiende Zea que lo mexicano es una forma concreta de lo humano, y, por tanto, válida para cualquier hombre. Ser mexicano es, pues, un modo concreto, entre otros diferentes, de ser hombre. Es importante asumir esta realidad y asumir esta evidente afirmación antropológica para superar el inveterado complejo de inferioridad que arrastra el mexicano, y el latinoamericano en general. Samuel Ramos ya lo indicó acertadamente en su conocido libro, que representa para Zea el primer intento serio de filosofar desde la propia circunstancia mexicana. El mexicano, piensa Zea, no ha hecho hasta ahora más que inventarse destinos artificiales. Por ello, necesita poner en práctica la virtud más necesaria, la sinceridad. La superación del complejo de inferioridad sólo se conseguirá asumiendo su propia realidad y no persiguiendo destinos que no son los suyos. El mexicano tiene que percibirse como un hombre al lado de los demás hombres. Debido al complejo de inferioridad que tiene frente al europeo, vive como un hombre marginalizado. Sólo si consigue superar este complejo llegará a alcanzar su auténtico ser.

Estas reflexiones las sigue repitiendo en diversos escritos de estos años, como *El Occidente y la conciencia de México*[81]. Aquí sitúa a México dentro del conjunto de la historia de Occidente, como parte del imperio español que se origina en el siglo XVI. Occidente se constituye a partir de esa época como un conjunto de naciones imperiales, imperialismo que, según Zea, lo hereda de Grecia. Con esa actitud imperial, Occidente rebaja y somete a los demás hombres, dejándolos fuera de su ámbito y reduciéndolos a la marginalidad. De este modo, en América se irán configurando dos castas: el conquistador y el indio. El conquistador es quien posee el auténtico *ser hombre*, mientras que al indio se le niega la condición de ser un hombre *auténtico*. Se produce así no sólo un imposición militar, sino también una imposición antropológica y ontológica. La historia de México sólo se entiende a través de este esquema y actitud. El conquistador se cree el único poseedor de la auténtica esencia humana, y al conquistado se le mira como un hombre inferior, un *infrahombre*. La conocida polémica entre Bartolomé de Las Casas y Sepúlveda es la expresión, con las dos posturas contrapuestas, de esta mentalidad. Ante esta situación, no es extraño que surja la «desgana» como actitud típica del indio. La mezcla de sangres producirá la partimentación de castas y grupos sociales entre los españoles, los criollos, los mestizos y los indios.

A través del análisis de esta situación, se va tomando conciencia de la esencia y condición de lo mexicano y de la necesidad de la liberación.

---

[81] México, Porrúa y Obregón, 1953.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Considera Zea que los más aptos para rebelarse y levantarse contra los conquistadores eran los mestizos, puesto que no tenían con quién identificarse, al no ser ni españoles ni indios. Pero, de hecho, los que se levantaron fueron los criollos. Por eso que se trató de una revolución a favor de sus propios intereses. En esa situación, unos pocos seguían teniéndolo todo. En México, a finales del siglo XIX, el régimen porfirista llevó la situación al extremo, y por eso provocó la revolución de 1910 para liberarse de tanta tiranía. Los efectos que esa revolución produjo fueron la afirmación de la conciencia del indio y el afianzamiento del espíritu del mestizaje.

Las reflexiones hechas sobre México las extiende Zea al resto de Iberoamérica en *América en la conciencia de Europa*[82]. Zea estudia la relación entre Europa e Hispanoamérica como una relación entre explotador y explotado. Pero Europa trata de encubrir esta situación construyendo, a partir del s. XVIII, una filosofía de la historia enmascaradora, ideologizada. De ese modo, justifica y explica su presente desde una interesada explicación del pasado, puesto que construye una idea de la historia como un proceso atravesado por un progreso positivo y continuo, situándose Occidente como centro hegemónico y protagonista de tal proceso histórico. La clase social que construye este modo de ver y de justificar la historia imperial la hace la burguesía, que dejará fuera a la aristocracia y a la Iglesia, sus enemigos de entonces, e igualmente dejará fuera a las naciones no occidentales. Esta visión de la historia, que llega a su apogeo más brillante en Hegel, es lo que le hace afirmar al filósofo alemán que América queda fuera de la historia, en la medida en que le atribuye el futuro, como algo irreal y fuera de la historia, comprendida fundamentalmente por el presente, Europa. Incluso dejarán fuera de la historia a naciones tan europeas como España y Rusia, entendiéndolos como pueblos decadentes y marginales. Entre los pueblos no europeos, los Estados Unidos consiguieron ser integrados en Occidente por su poder y familiaridad con lo dominante anglosajón, pero no así Iberoamérica.

Esto es lo que hace comprender, según Zea, que la historia de los países iberoamericanos es la historia de sus deseos de ser occidentales, de ser considerados como tales. Pero buscaban ser occidentales de primera categoría, esto es, como las naciones avanzadas de Europa: Francia e Inglaterra. De ahí que la primera reacción de los hispanoamericanos tras la independencia fuera el rechazo de lo español, considerado como atrasado y decadente. Pero era un empeño inútil, puesto que todos los

---

[82] México, Los Presentes, 1955.

pueblos marginales nunca son reconocidos sino como pueblos de segunda categoría.

De ahí que sea necesario luchar por la liberación, que incluye una nueva interpretación de la propia realidad y una nueva interpretación de la historia. Hay que tomar conciencia, dice Zea, de que la historia no es algo hecho sólo por unos pocos pueblos privilegiados, los dominadores, sino que es algo en lo que participan todos. Todos los pueblos son sujetos de la historia, o están llamados a serlo. Esto supone una nueva concepción de la humanidad, que lleve a un nuevo modo de relaciones entre las naciones. Zea entiende que lo que ha producido la muerte de la civilización es el afán de dominio económico de unos hombres y naciones sobre otros. Por tanto, no queda más que un único modo de salvarse: abandonar el afán de supremacía y discriminación, y abrirse a los demás pueblos con una actitud de igualdad y de diálogo. En esta nueva etapa de la historia, la del futuro, considera Zea que Latinoamérica tiene un papel primordial: ser ejemplo concreto y real de mestizaje, como fórmula de unión entre las diferentes culturas humanas.

2.4) *La autenticidad de la filosofía latinoamericana: una polémica con Salazar Bondy y con L. Villoro*

Como hemos podido ver, una de las preocupaciones centrales de L. Zea ha sido la cuestión sobre la *autenticidad* de una filosofía hispanoamericana, que se construya en diálogo con la propia realidad de la América hispana. En fechas tempranas planteó la cuestión en su trabajo «En torno a una filosofía americana» (1942)[83], que provocó, como cabía esperar, una interesante y prolongada polémica[84]. Posteriormente volvió sobre el tema en su libro ya citado *América como conciencia* (1953). Pero el libro que más se suele citar dentro de este tema es *La filosofía americana como filosofía sin más*[85], con el que respondió al libro de A. Salazar Bondy, *«¿Existe una filosofía de nuestra América?»*[86].

Para Zea, la pregunta misma sobre la autenticidad de la filosofía iberoamericana significa reconocer que el filósofo iberoamericano está demasiado dependiente de lo europeo y que vive con sentimiento de incapacidad de filosofar a la altura del europeo. Pero, por otro lado, la

---

[83] Cfr. ZEA, L., *Filosofía de lo americano*, México, Nueva Imagen, 1983, pp. 34-49.

[84] Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «La crítica ante la obra de Leopoldo Zea», *Anthropos*, 1988, n.º 89, pp. 36-47.

[85] México, S. XXI, 1969; 2.ª ed. 1980.

[86] México, S. XXI, 1968.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

reflexión misma sobre este punto supone responder a la pregunta de modo afirmativo, puesto que se está ya iniciando un discurso filosófico sobre una problemática iberoamericana. Y aquí es donde advierte ya Zea los inicios de una filosofía auténtica y original. Y, como vimos anteriormente, el primer paso que considera Zea que hay que tomar es asumir la propia historia cultural iberoamericana, primero como tema de debate, para después reflexionar sobre ella como filosofía de la historia y como una práctica filosófica. Pero uno de los aspectos más repetidos de la polémica se centra en el tema de la autenticidad y originalidad de la filosofía iberoamericana, puesto que ante este tema se sitúan normalmente dos posiciones extremas: la de quienes defienden que sólo es filosofía auténtica la europea, y la de quienes consideran que sólo será auténtica una filosofía hecha en Iberoamérica si logra convertirse en filosofía *iberoamericana*, subrayado el adjetivo. Zea se sitúa en una postura intermedia, entendiendo que la filosofía iberoamericana no tiene que buscar ser peculiar, como de un género distinto al filosofar universal, sino que tiene que filosofar sobre lo peculiar, sobre lo específico de la circunstancia iberoamericana. De ahí el título de su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*. Filosofar, tanto en Iberoamérica como en Europa, no será filosofar sobre la realidad abstracta, sino dialogar con lo concreto, con el hombre concreto y circunstanciado.

Para L. Zea todo hombre es original, distinto y peculiar. Y en la medida en que lo específico del ser humano es convivir con los demás, toda convivencia social será de por sí original, porque la originalidad es atributo de todo hombre y sociedad. Y la filosofía, como actitud y ejercicio del hombre, tiene que ser también original. Por tanto, toda filosofía que se enfrenta a su realidad concreta, tendrá que ser original. Visto así, el problema parece que no tiene sentido. Pero no significa que cada filosofía se reduzca a buscar soluciones para su entorno cultural y su tiempo, sino que pretende encontrar soluciones universales. Por tanto, para Zea *originalidad* y *universalidad* no está reñidas en absoluto. Pueden coincidir diversas filosofías tanto en las preguntas como en las respuestas, o servir las respuestas de unas para las otras.

La cuestión que hay que plantear es hasta qué punto la filosofía iberoamericana ha partido en sus reflexiones desde su propia realidad. De hecho, ha estado fijándose más en la filosofía europea que en su propia circunstancia. Pero Zea observa que en la filosofía europea se dieron en su momento las mismas cuestiones sobre su propia realidad que más recientemente se está haciendo la filosofía iberoamericana. Es cierto que ésta no ha sido una filosofía que haya hecho metafísica. Su temática se ha detenido más en temas de tipo social y político, y ahí es

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

donde ha dado sus frutos, algunos espléndidos. Y en las reflexiones metafísicas ha echado mano de las filosofías europeas.

La filosofía iberoamericana surge en un ámbito de dominación europea que le niega su existencia. Y por eso está desde el principio cuestionándose su identidad. Para que exista una filosofía iberoamericana hace falta que exista una cultura propia. Mientras tanto, la filosofía iberoamericana se ha detenido en negar su pasado y en adoptar filosofías no propias. Esto no ocurre con la filosofía europea, por lo que en este aspecto ve Zea también la originalidad de la filosofía iberoamericana. En ese sentido, parece que el deseo de imitar a la filosofía europea no pasaría de deseo, puesto que la propia realidad se impone, para bien o para mal. Y, según esto, en vez de imitar, lo que se ha hecho ha sido asimilar (como ya veíamos en el caso del positivismo), que es muy distinto.

A. Salazar Bondy, en su conocido libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, resalta la postura un tanto ambigua y contradictoria de Zea, en la medida en que ve en él dos planteamientos distintos. Por un lado, el *prospectivo*, consistente en defender que hay que construir una cultura y una filosofía genuinamente latinoamericana, no imitativa, como sí fue la del pasado; y, por otro lado, el *recuperador*, en el que afirma la originalidad de la cultura y de la filosofía iberoamericana del pasado. Pero el nudo central de la polémica lo constituyó la tesis de Salazar Bondy consistente en afirmar la no existencia de originalidad en la filosofía iberoamericana porque, para que pueda darse tal originalidad, tiene que existir una cultura iberoamericana *emancipada*. Para Salazar Bondy, «la inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental»[87].

El primer punto a observar es que Salazar Bondy parte de un concepto de autenticidad y originalidad diferente al que maneja Zea, puesto que para el filósofo peruano la autenticidad y la originalidad supone realizar una filosofía identificable con las filosofías más valiosas de Europa y Estados Unidos. Además, Salazar Bondy entiende que la filosofía, como fruto superior de una cultura, sólo crece en culturas emancipadas y no dependientes, y ése no es el caso de la cultura iberoamericana.

---

[87] SALAZAR BONDY, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, *o.c.*, p. 125.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Ya hemos visto que para L. Zea la originalidad consiste simplemente en filosofar de cara a las propias circunstancias y en responder filosóficamente a las cuestiones que nos plantean. Y respecto a la afirmación de que no puede haber filosofía en una cultura dependiente, Zea está en abierta oposición con ello. Considera que, de alguna forma, Salazar repite el argumento de Sepúlveda en la disputa con Las Casas, puesto que así como entonces se le negaba al indio su humanidad, ahora se le niega al iberoamericano la capacidad de hacer filosofía auténtica, porque su cultura se halla en una postura de dominación[88]. De este modo, Zea cree que volvemos a caer en la utopía, en partir de un modelo de filosofía que sólo será posible y realizable cuando se den una serie de cambios sociales y estructurales que todavía no se han dado entre nosotros. Por tanto, la postura de Salazar Bondy le parece un salto en la nada y una postura excesivamente idealista[89].

Para Zea, en cambio, «la autenticidad de nuestra filosofía no podrá provenir de nuestro supuesto desarrollo (…). Esta vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de realización del nuevo hombre»[90]. Y no cabe duda de que la postura de Zea es lógica y evidente, en la medida en que también se filosofa, como se realizan otros frutos culturales (desde el arte hasta la ciencia), en situaciones de dependencia y no emancipación. Una prueba de ello son los espléndidos, y reconocidos internacionalmente, frutos de la cultura iberoamericana en el campo del arte muralístico y en la literatura, entre otros. ¿Por qué a la filosofía hay que tratarla de otra manera? ¿No puede ser el lado teórico y crítico que acompañe al esfuerzo emancipador y liberador de un pueblo y de una cultura? En esa dirección va la reflexión de Zea al afirmar que «no seremos libres por haber cancelado el subdesarrollo; más bien habremos cancelado el subdesarrollo por sabernos hombre libres»[91].

Por tanto, Zea no cree que la superación de la dependencia será el momento y la ocasión que determinen el surgimiento de una auténtica filosofía latinoamericana, sino más bien las cosas serán al revés: la condición de construir una filosofía auténtica actual será lo que hará posible filosofar en vistas a la liberación y el modo de conseguirla.

---

[88] Cfr. ZEA, L., *Filosofía americana como filosofía sin más*, *o.c.*, p. 13.

[89] Cfr. ZEA, L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 41.

[90] ZEA, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, *o.c.*, p. 153.

[91] ZEA, L., *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, p. 225.

Estas ideas son las que provocaron también una interesante y dura polémica con su compañero del grupo Hiperión, Luis Villoro. Este expresó sus ideas contrarias a Zea en dos trabajos publicados en 1968 y 1972[92]. Villoro considera que la filosofía preocupada de problemas concretos y circunstanciados, en el caso de que se consiguiera superar la dependencia y dominación, entraría en una fase de agotamiento y en un posible abandono, como a quien le falta ya un objetivo sobre el que reflexionar. Y la razón de ello está en que cree Villoro que falta rigor a la filosofía de los filósofos que se preocupan de estos temas. Por eso, cree que el camino a seguir es hacer una filosofía desde un mayor análisis conceptual y desde una crítica radical. Este sería para Villoro el único modo de hacer filosofía auténtica. En escritos posteriores, Villoro ha moderado sus críticas y defendido posturas más ponderadas[93].

En realidad, Villoro distingue dos niveles o aspectos en el problema de la autenticidad de la filosofía iberoamericana: la filosofía en cuanto instrumento de liberación, y la filosofía como pensamiento riguroso. Y considera a Zea situado en el primera aspecto del problema, en la medida en que defendería que la filosofía necesitaría dos condiciones para ser auténtica: ser una reflexión crítica, radical, de las creencia que recibimos de épocas pasadas, teniendo la filosofía como función desenmascarar ese conjunto de opiniones que nos hacen dependientes; y convertir en objeto de reflexión el problema mismo de la dominación, aunque con autonomía respecto a las vías prácticas para liberarnos de nuestra situación de dependencia.

L. Zea, en primer lugar, coincide con Villoro en la necesidad de exigir rigor a la reflexión filosófica, así como la importancia de vincular la filosofía con la ciencia y la técnica. Pero también ve un cierto peligro en determinadas posturas filosóficas, que insistiendo en la necesidad de precisión conceptual se despreocupan del contexto circunstancial, tanto local como internacional, que condiciona las posibilidades de emancipación de los pueblos dependientes. Una obligación fundamental del filósofo, piensa él, es preguntarse por la función social y política de sus propias reflexiones y tomar postura frente a las relaciones de dominación imperantes en nuestro entorno internacional. En caso de no hacerlo, el filósofo, sin pretenderlo, se puede convertir en instrumento al servicio de los intereses hegemónicos nacionales y supranacionales. En conclusión, el rigor es importante a la hora de filosofar, pero tiene que

---

[92] Cfr. VILLORO, L., «El sentido actual de la filosofía en México, *Revista de la Universidad de México*, 1968; y «Perspectiva de la filosofía en México», en *Perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI, 1972.

[93] Cfr. VILLORO, L., *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana*, México, 1983.

ponerse al servicio de la misión crítico-liberadora que tiene que tener toda filosofía.

Tendremos ocasión de seguir profundizando en estos temas, y en la polémica con Salazar Bondy, tanto cuando nos ocupemos del filósofo peruano como cuando, en el capítulo siguiente, hablemos del nacimiento y desarrollo de la filosofía de la liberación. Hemos podido ver ya que el pensamiento de Zea, aunque posea acentos diferentes a otros filósofos consideramos más intrínsecamente pertenecientes a la filosofía de la liberación, todo su filosofar se sitúa ya desde el principio en posturas cercanas a los planteamientos liberadores, pero además su última etapa hay que considerarla claramente dentro de esta corriente filosófica, en la línea que H. Cerutti denomina historicista, junto con Arturo A. Roig y otros más.

2.5) *La etapa de filosofía de la liberación*

Hemos podido ir viendo a lo largo de estas páginas que la filosofía de Zea tiene como eje central la *conciencia de la dependencia* de Iberoamérica. Desde sus primeros libros, pretendía llegar a entender su realidad dependiente y entenderla históricamente, esto es, comprender el presente desde su pasado. Y esa toma de conciencia tiene como tendencia lógica y directa el anhelo de *liberación*. La toma de conciencia de la dependencia ha sido frecuente en Iberoamérica, pero lo ha sido de forma plural y ambigua. Zea señala dos de estas formas, ambas insuficientes, que denomina modelo *civilizador* y *conservador*. El *civilizador* tiene clara conciencia de la dependencia, pero negando su propia realidad trata de imitar modelos foráneos; y de ese modo vive una realidad impuesta, no queriendo aceptar su propia realidad, sin ser consciente de lo que supone esto de ambiguo y contradictorio. El *conservador* no negó su propia realidad, y no intentó copiar modelos foráneos, pero desconoció la profunda necesidad que tenía de transformación. Por tanto, las dos posturas se muestran claramente insuficientes[94]. En el siglo XX se da, según Zea, un cambio significativo en la conciencia de Iberoamérica. Ya no se niega la propia realidad, sino que se la asume y revaloriza, tomándola como punto de partida para su transformación.

El origen de la dependencia iberoamericana se da en el momento en que es conquistada por españoles y portugueses. En la historia hay pueblos dominadores y dominados. Los primeros se comportan respecto a

---

[94] Cfr. LIZCANO, F., *Leopoldo Zea, una filosofía de la historia*, *o.c.*, cap. 1.º.

los segundos negándoles su humanidad. Ser hombre es ser libre, y, si se niega a alguien la libertad, se le está negando su humanidad. Además, Occidente ha extendido el ideal de unos valores y derechos humanos que vendrían a ser patrimonio de toda la humanidad. Pero eso que se afirma para el futuro, se niega en el presente. Y todo ello se ha justificado, como vimos en su momento, a través de una filosofía de la historia en la que se sitúa a Europa en el lugar hegemónico, y al resto de los países, en un futuro lejano, dada la supuesta inmadurez en la que se encuentran. Esta fue, como bien ve Zea, la filosofía de Hegel y de Marx. De esta manera ha justificado Occidente el dominio sobre los demás y la pretensión de hegemonizar y extender su cultura a todo el planeta[95].

En cambio, Zea considera que la libertad constituye el fin de toda filosofía de la historia correcta. Y eso sólo se consigue suprimiendo la dominación y la dependencia. Con la consecución de la libertad se consigue la configuración de un hombre nuevo. Y es una libertad que tiene que abarcar a todos los hombres, de tal modo que vivan todos, hombres y pueblos, en clima de igualdad. Curiosamente también Europa defendió una filosofía que tenía como fin el logro de la libertad, pero eso sólo sirvió para justificar la dominación de unos pueblos sobre otros, como si la libertad consistiera ante todo en la ausencia de trabas para imponerse los más fuertes sobre los débiles.

La filosofía auténtica, según Zea, tiene como misión indicar el camino para conseguir una libertad para todos, hombres y pueblos, respetando su idiosincrasia. Se trata, por tanto, de la libertad de los hombres concretos. Y esta libertad está íntimamente ligada con la igualdad. La desigualdad rompe la libertad. Ve L. Zea que en la actualidad todos los pueblos van tomando conciencia de su propia humanidad, y a la vez de su dependencia y de la necesidad de luchar para superarla. Se trata de superar las épocas pasadas en las que a gran parte de los hombres se les negaba su humanidad y libertad. De lo que se trata ahora es de conseguir la libertad total del hombre[96]. Es que para Zea el problema central de la filosofía de la liberación revierte en el problema antropológico. El hombre occidental vivía convencido de que representaba el ideal único de humanidad, y el resto eran infrahombres. Pero está empezando a tomar conciencia de sus limitaciones, de sus puntos de vista, y se siente por primera vez en la necesidad de tener que justificar sus propios puntos de vista. Como dice Zea, «la filosofía

---

[95] Cfr. Zea, L., *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

[96] Cfr. Zea, L., *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

occidental tropieza con el hombre, y al reconocerlo reconoce también su propia humanidad»[97].

Se da, por tanto, aquí un cambio importante: la problemática del «otro», del no occidental, se va imponiendo cada vez con más fuerza, en la medida en que el occidental ya no puede conjugar la palabra *humanidad* como si fuera un patrimonio exclusivo, sino que «tiene que contar con la dimensión de humanidad que aportan los pueblos hasta entonces marginados, Pero para ello se hace primero necesario problematizar el modelo que se había seguido: había que superar el concepto de libertad que se cimenta en la liberación»[98].

Por tanto, lo que parecía que era una reflexión antropológica para la circunstancia iberoamericana se convierte en una reflexión universal, de modo que desde los pueblos dominados surge una llamada a la liberación, que no sólo alcanza a los dominados sino también a los dominadores. Es, pues, en los pueblos dominados donde surge la conciencia de que «la libertad sin igualdad es imposible, que ningún hombre o pueblo es libre si antes no es reconocido como igual a otros hombres y pueblos»[99]. En Discurso sobre la marginación y la barbarie (1988), Zea plantea, como señala Gómez-Martínez, «un marco para una teoría de la comunicación dentro del proceso dialógico de un discurso antrópico»[100]. De una problemática particular, como es la situación iberoamericana, puede surgir una solución que valga para toda la humanidad. Así, con la presentación de la necesidad de reorientar un nuevo modelo de hombre que sirva para todos los pueblos, el primer efecto recae sobre la cultura occidental dominante, en la medida en que le plantea la necesidad de su problematización y de iniciar un proceso dialéctico de reconocer al *otro* como *hombre* y exigir a su vez reconocimiento de él.

Señalado el núcleo del sistema de opresión y dominación, Zea considera que el discurso de la filosofía de la liberación tiene que comenzar superando lo que podríamos llamar el «modelo de trascendencia tradicional de la filosofía»[101]. Es decir, no se trata de dar vuelta a la tortilla y sustituir el centro filosófico hegemónico europeo y occidental por otro centro dominador, procedente ahora de los países dominados, convertidos a su vez en un nuevo centro ontológico. «No podemos ya

---

[97] *La filosofía americana como filosofía sin más*, *o.c.*, p. 115.

[98] Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 52. Cfr. Zea, L., *América como conciencia*, *o.c.*, pp. 85-86.

[99] Zea, L., *Discurso sobre la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988, 268.

[100] *O.c.*, p. 53.

[101] Cfr. Gómez-Martínez, J.L., *o.c.*, p. 55.

hablar, dice Zea, de una filosofía americana a la manera como ayer los filósofos europeos hablaban de una filosofía universal… francesa, inglesa o alemana. Esto es, no se trata ya de formar nuevos estancos con la doble pretensión de originalidad y universalidad. No se trata de hacer otra filosofía que, al igual que otras en el pasado, haga de sus problemas y soluciones los únicos problemas y soluciones del hombre, de todos los hombres. Esto es, no se trata de elevar al hombre de América y sus experiencias a la categoría de paradigma de lo humano»[102].

Este exceso se le atribuye a los primeros filósofos de la liberación, como tendremos ocasión de ver en el capítulo siguiente, exceso que todos han ido tratando de superar en años posteriores. De lo que se trata es de darse cuenta de que un auténtico proceso de liberación tiene que hacer desaparecer a dominados y a dominadores, en cuanto tales. Hay que partir de un principio dialógico en el que todos los seres humanos, y todos los pueblos, se reconozcan en su igual dignidad a la vez que en su diferencia. Esto supone, como señala Gómez-Martínez, que «ante la diferencia no se sigue la negación —punto de arranque distintivo de la filosofía occidental—, sino un concepto de lo humano que reconoce lo diferente como la esencialidad misma de lo humano»[103]. Con esta postura quiere también Zea superar los planteamientos postmodernos, que absolutizan la diferencia y son incapaces de articular un discurso dialógico. Para Zea, la diferencia es sólo el punto de partida, el reconocimiento de la humanidad del otro, pero a partir de ahí hay que reconocer su igualdad respecto a mí, y reconstruir la humanidad en el diálogo constructivo de fragmentos plurales de humanidad. «Ningún hombre es igual a otro, nos afirma Zea, y este ser distinto es precisamente lo que lo hace igual a otro, ya que como él posee su propia e indiscutible personalidad»[104].

b) Leopoldo Zea y el grupo Hiperión

L. Zea realizó desde muy joven una labor de liderazgo intelectual entre los jóvenes de su generación, tanto entre intelectuales de otras naciones iberoamericanas como dentro de México. En el entorno mexicano, uno de los capítulos de este liderazgo lo realizó a través del grupo Hiperión. J. Gaos, en uno de sus trabajos en que rememora el entorno

---

[102] *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971, p. 52.
[103] *O.c.*, p. 56. Cfr. Zea, L., *Discurso sobre la marginación y la barbarie*, *o.c.*, pp. 23-24.
[104] «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», *Anthropos*, 1988, n.º 89, pp. 11-27.

filosófico mexicano en los años de llegada de España[105], se refiere a los orígenes y significación de este grupo, que se formó a la sombra de su influencia pedagógica. Presentaremos aquí los grandes hitos del grupo, para después detenerme en dos de los más significativos componentes del grupo: Emilio Uranga y Luis Villoro.

1) El grupo Hiperión

El Hiperión fue un grupo de jóvenes filósofos que se juntaron por el común interés por la reflexión filosófica y la también preocupación por el problema de la filosofía mexicana e iberoamericana. Los fundadores del Hiperión, como lo indica Gaos, fueron Ricardo Guerra, Joaquín Macgregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Narváez, Emilio Uranga, Fausto Vega, Luis Villoro y Leopoldo Zea.

Los objetivos del grupo no se ceñían a ser un grupo interno de reflexión, sino que aspiraban a influir en el entorno cultural mexicano. Su primer acto de presentación pública consistió en un conjunto de conferencias sobre el existencialismo francés impartidas en la primavera de 1948, en el Instituto Francés de América Latina[106]. En otoño de ese mismo año, organizaron también otra serie de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México, con el título general de *Problemas de la Filosofía contemporánea*[107]. Si en las dos primeras series de conferencias el tema predominante fue el existencialismo francés, en la tercera serie, celebrada en el otoño de 1949, el tema central fue *¿Qué es el mexicano?*, pronunciadas en la misma Facultad de Filosofía y Letras[108] Igualmente, en las conferencias pronunciadas en 1951 también el tema central fue sobre tema americanista, *El mexicano y su cultura.* Y en 1952, el título general fue *El mexicano y sus posibilidades*.

---

[105] Cfr. GAOS, J., *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, cap. 4.º, pp. 115 y ss.

[106] Como indica Gaos, *o.c.*, p. 131, las conferencias fueron las siguientes: E. Uranga, «Maurice Merleau-Ponty: Fenomonología y existencialismo»; Portilla, «La *Náusea* y el humanismo»; Macgregor, «¿Hay una moral existencialista?»; Villoro, «La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel»; Guerra, «Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad», conferencias recogidas posteriormente en la revista *Filosofía y Letras*, 1848, n.º 30.

[107] Las coferencias fueron: Uranga, «Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger»; Macgregor, «Las emociones según Jean Paul Sartre»; Vega, «El existencialismo en el arte»; Zea, «La filosofía como compromiso»; Villoro, «Comunidad y existencia». Tomo los datos de J. GAOS, *o.c.*, p. 131, nota 2. La publicación de las conferencias se hizo en *Filosofía y Letras*, n.º 36.

[108] Los datos sobre los títulos de estas conferencias se hallan en J. GAOS, *o.c.*, p. 133, nota 3.

Para Gaos estaba claro que «desde la serie de conferencias del otoño de 1948 se destacó públicamente como líder o jefe del Hiperión, Zea. Este funda desde principios del corriente año de 1952 el Centro de Estudios sobre lo Mexicano, con el Hiperión como núcleo y en torno a él un grupo de historiadores, sociólogos, economistas, psicólogos y otros científicos. Este centro ha iniciado una serie de mesas redondas sobre problemas concretos de México[109]. Del impulso creativo de Zea surgió también la idea de fundar y dirigir una colección de ensayos bajo el título «México y lo mexicano», en cuya colección fueron publicando sus trabajos varios de los integrantes del Hiperión[110].

El grupo Hiperión no surgió de la nada sino impulsado por varios de sus maestros. Las influencias determinantes fueron, por un lado, las reflexiones de Samuel Ramos sobre el perfil del hombre y de la cultura en México, llevadas a cabo en su ya conocido libro, Y, por otro lado, la filosofía orteguiana de las circunstancias, presentada en el prólogo de sus *Meditaciones del Quijote*. A esto hay que añadir, y de forma determinante, el impulso intelectual de José Gaos, a través de las clases, seminarios y orientaciones en sus trabajos de investigación. La labor intelectual de este valioso grupo de jóvenes pensadores fue encomiable, aunque en años posteriores cada uno seguirá su propio camino intelectual. De L. Zea ya hemos hablado ampliamente, por lo que vamos a detenernos en dos de los más valiosos integrantes del grupo, Uranga y Villoro.

2) Emilio Uranga

Fue uno de los más valiosos componentes del grupo, aunque posteriormente orientó sus reflexiones filosóficas en otra dirección. Francisco Miró Quesada considera que lo más destacable de su producción filosófica es su libro *El análisis del ser del mexicano*[111]. Ya vimos cómo los primeros pasos de este grupo, y entre ellos Uranga, se habían orientado hacia el existencialismo, temática de las primeras conferencias públicas del grupo. Pero muy pronto, por influjo de L. Zea, el tema de sus investigaciones se orientó hacia el ser del mexicano y del iberoamericano.

En el texto citado Uranga considera que la cultura mexicana se ha centrado en los últimos años precisamente en el análisis de su propia

---

[109] *O.c.,* p. 116.

[110] J. GAOS nos indica en *o.c.*, p. 131, nota 4, las diferentes aportaciones, en libros y artículos de revistas, de los integrantes del grupo Hiperión sobre la filosofía de lo mexicano.

[111] México, Porrúa y Obregón, 1952, Col. México y lo Mexicano.

identidad. Es una preocupación propia de una gran mayoría de su grupo generacional. El modo de reflexionar sobre esta cuestión es el *historicista*, pero Uranga considera que tal enfoque es insuficiente. El historicismo es para él un mero momento previo para llegar al nivel *ontológico*. Y entrando en el tema del ser del mexicano, Uranga considera que es un ser accidental, impregnado de insuficiencia ontológica, en la medida en que siempre ha considerado que sólo el europeo poseía un ser sustancial, e Iberoamérica sólo podía tener un ser secundario, accidental. El ser humano es un ser histórico, alguien que tiene que hacerse, que ser. Pero el hombre iberoamericano no sabe a qué atenerse y se realiza como accidente. De ahí que viva su situación como pena. «La pena, señala Miró Quesada glosando a Uranga, es la voz de la conciencia del mexicano, voz que a su vez hay que interpretar como surgida del ser mismo que la constituye. La vida se hace difícil, pesa y se arrastra. Surgen la "desconfianza" y la "desgana", como estilos de vida que caracterizan su modo de ser. La generosidad y la confianza son, en cambio, estilos diferentes que corresponden a diferentes actitudes de sustancialización»[112].

El problema está en que el accidente no es un auténtico «ser», sino un «ser-en», apoyado en sustancia y necesitado de ella para poder ser. Así el ser del accidente se halla situado entre el ser y la nada. Aplicando esta reflexión a la sociedad concreta, Uranga advierte que esta realidad le lleva al criollo a apagar su frustración acaparando riquezas. Pero es una actitud inútil, puesto que no le sirve para apagar su frustración. Así, vive contagiado de los valores de los dominadores. Esta inversión de valores no le lleva al resentimiento, según Uranga, sino al cinismo, que supone aceptación consciente de esta inversión[113]. El cínico, al contrario de la hipocresía, es un rebelde, alguien que actúa con arbitrariedad, un señor. Pero el cinismo no puede vivir de su contrario dialéctico, la hipocresía. No hay, pues, cinismo sin el soporte dialéctico de la hipocresía. Por eso, su existencia es una paradoja. El cínico es el que vive la insuficiencia de su ser pero de la manera más auténtica posible. Y todo en él es accidentalidad y zozobra. «Siendo más que nadie constituido para ser salvado por los otros, se decide a salvarlos. Pero más exacto es decir, no que los salva sino que los libera. Porque ser salvados significa que se nos dé algo de que carecemos, que se nos colme con un haber. En cambio ser liberados no es recibir un don, sino una tarea, una misión. La liberación es salvación por el encuentro de un sentido

---

[112] *O.c.*, p. 229. Cfr. URANGA, E., *o.c.*, pp. 24 y ss.
[113] Cfr. URANGA, E., *o.c.*, pp. 58-60.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de la vida. El cinismo no promete riqueza, sino trabajo»[114]. Ante esto, muchos se desilusionan, pero otros aceptan esta propuesta de liberación.

A continuación, Uranga se detiene en responder a las objeciones de sus planteamientos, centradas todas en hacer ver las limitaciones de su ontología propuesta. No es posible hablar de una ontología que se reduzca a un solo tipo de ser, el mexicano. Pero Uranga responde que esta objeción parte de quienes no entienden el sentido de la ontología existencial que él propone. La ontología es el estudio del ser, pero, como señala Heidegger en *Ser y Tiempo*, cada ser es siempre *su* ser (*Jemeinigkeit*). No se trata, pues, de un ser genérico, sino que mi ser es *mi propio ser*. El ser no es un género, sino una referencia a una realidad concreta. Por eso, no sólo es posible una ontología de lo mexicano, sino que es la única manera de poder hacer ontología.

Además, considera Uranga que la *accidentalidad* no es la condición de sólo el mexicano, puesto que es el modo de ser de todo ser existente, mientras que la *sustancialidad* es el modo de ser de todo ente no existente. Lo que ocurre es que Occidente ha sustancializado el ser del hombre. Uranga entiende que sólo en América aparece el hombre como accidente. Ya Hegel proclamaba que América era un accidente de Europa. Así, ser accidental no ha de suponer una categoría inferior frente a la supuesta sustancialidad del europeo. Es más bien al contrario, la accidentalidad del iberoamericano subraya lo auténticamente humano que se da en todo ser humano, lo que de frágil y quebradizo le caracteriza. Así, se advierte que esta condición ontológica, la accidental, constituye la más primitiva y auténtica, más que la sustancial, que resulta derivada y desviada. En conclusión, la ontología de lo mexicano está aportando algo sustancial a la ontología humana, y abre un espléndido panorama para todos los hombres.

Igualmente, la oposición entre el ser mexicano y el ser español es una oposición dialéctica, negación constitutiva. El mexicano se considera accidental frente al español que lo toma como sustancial. Y este criterio ha determinado toda la historia de lo mexicano. Vuelve a hacernos ver Uranga que toda ontología es histórica, esto es, debe iluminar los momentos críticos de la historia en que se ha vivido la realidad de modo auténtico o inauténtico. Por tanto, esta ontología existencial sirve para ver en qué momentos el mexicano se ha vivido de modo insuficiente, y mostrar el camino para que pueda vivirse en adelante con autenticidad[115].

---

114 Miró Quesada, F., *o.c.*, pp. 230-231.
115 Cfr. Uranga, E., *o.c.*, pp. 71-75.

3) Luis Villoro

Villoro ha seguido en sus inicios la misma trayectoria que Uranga, comenzando por una cercanía al existencialismo, para centrarse luego en la reflexión sobre la identidad de lo iberomericano. Su enfoque original ha sido entender la esencia de lo mexicano desde el modo como ha tratado al indio, en la medida en que entiende que estudiando esta relación se pueden rastrear las diversas etapas por las que el mexicano ha ido cobrando autoconciencia de su realidad. Este estudio lo realiza en su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*[116], analizando la «conciencia indigenista», es decir, la forma como el mexicano ha visto al indio. Es decir, no se trata tanto de estudiar al indio en sí mismo, sino desde el modo como ha sido visto por españoles, criollos y mestizos[117]. Para este estudio, maneja en primer lugar un conjunto de teorías que se han propuesto en la historia de México sobre el indio, y en segundo lugar los diversos tipos de conciencia histórica que están debajo de cada una de esas teorías.

La conciencia indigenista, considera Villoro, ha atravesado tres etapas: la de la cosmovisión hispánica (propia de la ocupación española), la del racionalismo y cientifismo (ss. XVIII y XIX), y la del historicismo, propia del indigenismo contemporáneo. En la primera etapa se dieron dos actitudes, la del conquistador (Hernán Cortés) y la del catequizador (fray Bernardino de Sahagún). A Cortés lo presenta Villoro no como un mero conquistador, que sólo tiene interés en expoliar las tierras, sino que le interesa el bienestar de la gente conquistada, y para ello quiere comprenderla. Así, su actitud es ambigua, en la medida en que, por un lado es un humanista, con un elevado concepto del indio (excusa su rebeldía ante los malos tratos de los españoles), pero por otro lado es un medieval: justifica la conquista como una misión religiosa y cultural que cumplir. Sahagún adopta, según Villoro, una actitud mucho más negativa, puesto que para él el indio es un factor negativo: está poseído por el demonio. Así, la conquista es vista como un castigo, y luego un medio de conversión. Por tanto, queda así plenamente justificada. Pero, al igual que Cortés, también reconoce los valores de los indios: su rectitud y su desarrollada cultura. Vemos, pues, en ambos personajes actitudes ambiguas y contrarias. Y esta contradicción es la clave que nos explica toda la época: la justificación de la conquista. Europa, a través de España, es el instrumento providencial para aplicar el criterio divino sobre América, que queda así sometida a ella. No le queda más que la

---

[116] México, El Colegio de México, 1950.
[117] Sigo, como en el caso de Uranga, a Fc. MIRÓ QUESADA, *o.c.*, pp. 232-238.

conversión, el plegamiento a la voluntad de los conquistadores, con lo que se llega a la negación de su propio ser.

La segunda etapa procede a reaccionar contra este avasallamiento del europeo que niega al indio su propio ser. Quien comienza esta renovación fue el jesuita Francisco Javier Clavijero, criollo mexicano, convertido en acusador de la situación de conquista y valiente defensor de los indios. Frente a quienes les niegan su humanidad, Clavijero sostiene en su *Historia antigua de México* su igualdad como hombres. Su interpretación sigue siendo teológica, y defiende a los indios desde la idea de que todos los hombres son iguales ante Dios. Así, el pecado no es del indio, sino del conquistador. El indio no es inferior a nadie, sino modelo de humanidad. Considera al indio diferente debido no a su ser inferior, sino a sus circunstancias históricas especiales, signo de una visión anticipada del historicismo. Sólo la superioridad educativa del europeo le hace superior al indio, y este aspecto es algo accidental.

«Si interpretamos la actitud de Clavijero, vemos que es la primera gran manifestación de lo americano ante el intento marginalizador de Europa. América siente que su ser es revelado por el europeo como inferior. Y se defiende negando validez universal al juicio europeo»[118]. Además, por el hecho de ser un criollo, se advierte que no es el indio quien primero reacciona contra Occidente sino el criollo, quien se vale del indio para reafirmar su ser. Fray Servando Teresa de Mier lleva hasta el extremo la posición de Clavijero, al defender que el indio entra en la historia a través de la revelación cristiana, afirmando que fue predicada por Santo Tomás, el discípulo incrédulo de Jesús, antes de la conquista. Así se otorga un privilegio a América, un ser-ante-la-Historia, anterior al de Europa, y se le despoja a ésta el privilegio de ser reveladora del ser. En cambio, Manuel Orozco y Berra continúa con los mismos planteamientos de enfrentamiento a Europa, pero su planteamiento se sitúa más en un ámbito más racionalista. «El indio se revela como un ser independiente pero despersonalizado, en un puro objeto perfectamente manejable»[119].

En la tercera etapa, según Villoro ya no se afirma América frente a Europa, sino ante sí misma. Ya no busca la comparación con el europeo, sino la revelación de sí misma[120]. Y el primer resultado de esta mirada suscita una imagen desgarrada, la impresión de ser un ser escindido, en la medida en que queda reducido el indio a ser una clase inferior.

---

[118] MIRÓ QUESADA, F., *o.c.*, p. 235.
[119] Ibídem, p. 236.
[120] Cfr. VILLORO, L., *o.c.*, pp. 167 y ss.

En esta nueva forma de ver las cosas, los liberales se adelantaron a los conservadores. El indigenismo pasa ahora del criollo al mestizo, y de este modo el mestizo se encuentra a sí mismo al buscar la salvación indígena. Y la solución que propone es salvar al indio de su situación degradada.

Ahora bien, en esta mirada del mestizo considera Villoro que el indio sigue siendo un instrumento, visto como «otro», y cuyo fin es llegar a ser mestizo. Pero esta primera fase de la tercera etapa es superada a través del pleno reconocimiento del indio. Se va teniendo plena conciencia de que la independencia no ayudó al indio sino que agravó su situación. Destruyó las barreras que la conquista había levantado para protegerlo y lo puso en manos de los nuevos dominadores, los criollos. Ahora se trata de tratar de unir la ruptura existente entre los mestizos y criollos por un lado, y los indios por otro. La solución está en la armonización de las dos culturas, involucrando lo valioso de los indígenas, como propugnan Gamio y Othón de Mendizábal[121]. Este es el único camino de la liberación. El único camino de ayudar al indio y trabajar por su realización es dejar de considerarlo como indio, sino como un tipo más de ser humano, con sus diferencias específicas. No como el «otro». Así, considera Villoro, la lucha a favor del indio ha de reorientarse hacia la lucha a favor del oprimido, entre los cuales la gran mayoría, es cierto, son indios. El indio forma parte esencial del conjunto de lo mexicano. De este modo, una cuestión racial ha quedado sustituida por una problema social y económico. Se trata de converger todos los grupos en una unidad nacional, en la que el indio tiene que tener un papel esencial, no ya como indio sino como hombre. Así, en esta segunda fase de la última etapa, el indio ya no aparece como «el otro», sino como «parte de mi yo», con lo que la excisión ya no es externa sino interna.

La reflexión intentada por el mestizo para alcanzar su propio ser habría fracasado, según Villoro, en la medida en que no había captado al auténtico ser del indio. Para superar ese escollo, el mestizo se sitúa ahora en la lucha al lado del indio, en contra del mutuo enemigo: el explotador extranjero o el criollo. De este modo, se gana a sí mismo al mismo tiempo que encuentra también el ser del indio. Se trata de una doble negación que le lleva dialécticamente a la doble afirmación, de sí y del indio. Así, ya no habrá en adelante más que hombres que se reconocen en su libertad. En resumen, se ha producido a través de estas tres etapas un proceso de reversión. «Con la Conquista, el indio, como raza,

---

[121] Cfr. Ibídem, pp. 196-197.

entra en la Historia. Es la raza diferente, la raza conquistada. Con la liberación producida a través del moderno indigenismo, el indio, al entrar en la historia, deja de ser indio. Su primera entrada en la Historia fue en la Historia de Occidente. Su nueva entrada es en la Historia Universal en la que merecen participar por igual todos los hombres»[122].

Hicimos referencia más arriba sobre Villoro al hablar de sus discrepancias con L. Zea respecto a los rasgos que debe tener una filosofía auténticamente latinoamericana, insistiendo en la necesidad de que una filosofía auténtica debe ser rigurosa en sus análisis conceptuales y orientarse hacia la crítica social[123]. Esta tendencia de Villoro hacia el rigor filosófico, tal y como él lo entiende, es lo que le ha ido empujando a insertarse en la corriente de filosofía analítica. En ese apartado, tal como vimos, Villoro ocupa un lugar destacado, siendo uno de los tres fundadores de la prestigiosa revista *Crítica*.

Pero la orientación y el cultivo de la filosofía analítica no le ha alejado de las reflexiones sobre la situación mexicana y latinoamericana, y sobre diversos aspectos de ética y filosofía política, como se advierte en sus libros posteriores: *Estado plural, pluralidad de culturas*[124], *Aproximaciones a una ética de la cultura*[125], *El poder y el valor*[126], y *Creer, saber, conocer*[127]. No cabe duda de que L. Villoro se ha convertido en uno de los filósofos más importantes del panorama mexicano actual, e instrumento de contacto con la vertiente filosófica española. Así lo muestra el homenaje que ha recibido no hace mucho de sus colegas y discípulos[128].

c) El pensamiento de Octavio Paz[129]

Al igual que otros intelectuales que hemos incluido en nuestra historia, Octavio Paz no es un filósofo en sentido estricto, pero sus aportaciones al pensamiento político, a la idea del hombre y al análisis sobre la historia y la situación sociocultural hispanoamericana le han convertido

---

[122] Miró Quesada, F., *o.c.*, p. 238. Cfr. Villoro, L., *o.c.*, p. 228.
[123] Cfr. Lizcano, F., *o.c.*, cap. 4.º.
[124] México, México, Piadós, 1998.
[125] México, Casa del tiempo, 1990.
[126] México, FCE, 1998.
[127] México, Siglo XXI, 1982.
[128] Cfr. Garzón, E. /Salmerón, F. (eds), *Epistemología y cultura. Homenaje a Luis Villoro*, México, 1993.
[129] Vizcaíno, Fernando, *Biografía política de Octavio Paz*, Málaga, Algazara, 1993; González, Luis A., «Aproximación al pensamiento de Octavio Paz», *Realidad* (UCA, San Salvador), 2001, n.º 83, pp. 159-197; Arana, Juan, «La larga marcha hacia la libertad. La evolución ideológica de Octavio Paz», *Isegoría*, 2000, n.º 22, pp. 83-102.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

en uno de los pensadores más importantes de su generación y del siglo XX. No podemos detenernos en exponer todo el amplio abanico de su producción escrita, limitándonos a su pensamiento político, a su idea del hombre y a sus aportaciones acerca de la situación de Hispanoamérica en el conjunto de la cultura occidental[130]. Para un estudio a fondo de su pensamiento, hay que acudir a sus *Obras Completas*, editadas en catorce volúmenes en México[131]

Octavio Paz nació en la Ciudad de México en 1914, lugar donde se realizó sus estudios universitarios. Desde muy joven se implicó en el ámbito cultural y político de su tiempo, no sólo en el entorno mexicano sino también internacional. Así, lo vemos ya en 1937, en plena guerra civil española, participar en el II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas, celebrado en Valencia. Este talante comprometido lo mantuvo a lo largo de toda su vida, pero experimentando una continua evolución en sus ideas, evolución que merecido muy diversas interpretaciones.

1) Pensamiento político

Juan Arana nos resume estos sucesivos cambios en su ideología política con estas palabras: «Paz adoptó un compromiso ideológico muy claro con el socialismo de los años treinta, pero pronto rompió con la esclerosis de la analítica al uso y con las simplificaciones de los revolucionarios de izquierda en todo el mundo, adoptando una gallarda postura de defensa de la libertad a todos los niveles que le valió primero la hostilidad, luego el respeto y por último la rendida admiración de muchos contemporáneos»[132]. Arana ve a lo largo de toda su vida una tensión dialéctica entre elementos contrapuestos, que tienen simbólicamente su origen en sus antepasados: su abuelo, Ireneo Paz, fue un liberal que se alió con los porfiristas, mientras que su padre, Ireneo Paz Solórzano, militó en las filas del revolucionario Emilio Zapata. Esta doble semilla familiar dividieron su vida y su mente, pero sin abjurar en ningún momento de ambos componentes, de tal modo que el propio Octavio afirma: «mi abuelo tenía razón, pero también era cierto lo que decía mi padre»[133].

---

[130] Para una visión amplia de su obra, en los apartados de poesía y crítica literaria, pensamiento político, filosofía del hombre y reflexión sobre el papel de Latinoamérica, cfr. GONZÁLEZ, L.A., *o.c.* Sobre su obra poética y literaria, cfr. VV.AA., *El águila y el viento. Homenaje a Octavio Paz*, Murcia, Paraninfo, 1990.

[131] Cfr. PAZ, Octavio, *Obras Completas*, México, FCE, 1994, 14 vols.

[132] *O.c.*, p. 84.

[133] Son palabras que declaró Octavio Paz a Julio Scherer García, en «Octavio Paz», *Proceso*, 1977, n.º 57, p. 610. Cita tomada de ARANA, J., *o.c.*, p. 85.

Como ya hemos indicado, en los años de su juventud Octavio Paz tomó partido por las ideas socialistas, aunque viviendo en sus carnes la contradicción entre sus ideas estéticas y políticas, en la medida en que se trataba de conjugar los postulados de la educación socialista con los de libertad de cátedra y estética. Con el tiempo, triunfaría en él el segundo polo, oponiéndose a los autores que, como Neruda, instrumentalizaban la literatura al servicio de sus ideas políticas.

Entre contraste también se dio en otros aspectos de su vida, siendo uno de ellos, como indica Juan Arana, «la ambivalencia de sus relaciones con el poder establecido, que combinan proximidad y lejanía, colaboración y ruptura, aliento y censura… Su separación de los comunistas estuvo llena de alternativas y no le impidió, a pesar de sus íntimas dudas, intentar alistarse durante la guerra civil española en el ejército republicano como comisario político»[134]. Igualmente, en relación con el Gobierno de su país, se mantuvo leal al mismo en el desempeño de sus labores como diplomático durante más de veinte años, pero no le quitó libertad para discrepar con el mismo en diversas ocasiones, de tal modo que le llevó a presentar su dimisión como embajador en la India al producirse la matanza de estudiantes en la plaza de Tlatelolco (1968).

El cambio de su trayectoria socialista se produjo en 1939, expresando en su ensayo *Americanidad de España* su apoyo a la ortodoxia marxista en aras de la defensa de la auténtica *democracia*[135]. En su empeño de defender ideas universalizables, el socialismo se le quedó un tanto pequeño y menos abarcador que la democracia. En ese momento, señala J. Arana, «el joven Octavio Paz piensa que cabe entender el socialismo como un momento más en ese proceso transhistórico, y por eso dice (…) que la democracia constituye la meta final del socialismo»[136].

Uno de sus libros más maduros y completos fue *El laberinto de la soledad*[137], publicado en 1950, pero cuya redacción la había comenzado siete años antes. Para O. Paz esa universalidad que persigue no se da en el ámbito de lo abstracto, sino en la profundidad de cada individuo, en su soledad. Es decir, para ser un individuo universal y cosmopolita, hay que ahondar en la propia realidad personal y cultural. Eso le lleva a reprochar al capitalismo no tanto su talante injusto y explotador, sino la pérdida de identidad y despersonalización que produce. Igualmente, su

---

[134] ARANA, J., *o.c.*, pp. 86-87. Cfr. PAZ, O., *Itinerario*, México, FCE, 1993, p. 67.
[135] Cfr. GONZÁLEZ, L. A., *o.c.*, pp. 171 y ss.
[136] *O.c.*, p. 88.
[137] México, FCE, 1982.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

crítica a la economía de mercado no se centra tanto en su ineficacia en resolver los problemas sociales y en generar mayor desigualdad e injusticia, sino en que constituye la máquina perfecta de empobrecimiento general, y de ser un movimiento sin fin, sin un destino humanizador. En ese sentido, le parece más humanizadora la sociedad colonial implantada por los españoles y portugueses en América, puesto que tenía un sentido y una justificación, aunque no se comparta.

El sino de las doctrinas universalizadoras que se han dado en el siglo XX ha sido, para O. Paz, el mismo: particularizarse al ponerse en práctica. Eso le ha pasado tanto al socialismo como al liberalismo. De ahí que se desmarque de ambos, popugnando una nueva teoría, desde un cierto adanismo, que trate de conjugar su orientación universal con el asentamiento en la realidad concreta, con el riesgo de derivar hacia posturas pesimistas y anarquistoides y propensas al utopismo político. Las grandes teorías políticas suelen caer, piensa Paz, en exagerar uno de los componentes dialécticos que atraviesan la realidad social e histórica. El socialismo persigue la igualdad y la justicia, y el liberalismo el respeto a la libertad humana, olvidando ambos la postura complementaria. De ahí que en el análisis crítico que hace de la revolución mexicana, afirme: «Nadie duda de que el "socialismo" totalitario puede transformar la economía de un país: es más dudoso que logre liberar al hombre. Y esto último es lo que nos interesa y lo único que puede justificar una revolución»[138].

En el momento en que escribe su libro, Europa, recién salida de su segunda gran guerra, ha entrado en una profunda crisis espiritual, entrando también en crisis su liderazgo cultural respecto al resto del mundo. Esta crisis fue interpretada por los intelectuales de este grupo generacional hispanoamericano como el momento de buscar la propia identidad sin recurrir a paradigmas foráneos. De ahí que piense O. Paz que, ante esta crisis de Europa, «todos los hombres, todas las sociedades, han recuperado la situación originaria de soledad e indigencia»[139]. Además, sus años de estancia en países asiáticos, más en concreto en la India, le llevará a ir confirmándose en una visión del planeta dominado por un paradigma de pluralidad y de interculturalidad.

Su desesperanza social ante la falta de futuro que puedan representar los modelos socialista y capitalista imperantes en el mundo, se ve superada de alguna manera ante la explosión de las revueltas estudiantiles y obreras del mayo del 68. O. Paz estaba en la India, donde ejercía

---

[138] PAZ, O., *El laberinto de la soledad*, *o.c.*, p. 165.
[139] Cfr. ARANA, J., *o.c.*, pp. 93-94.

su trabajo de embajador, y confiesa que «durante esas semanas sentí que mis esperanzas juveniles renacían: si los obreros y los estudiantes se unían, asistiríamos a la primera y verdadera revolución socialista. Tal vez Marx no se había equivocado: la revolución estallaría en un país avanzado, con un proletariado maduro y educado en las tradiciones democráticas»[140]. Pero el sueño de un socialismo libre y humanista se quebró totalmente ante las propias contradicciones del movimiento revolucionario y las duras represiones que se produjeron por los gobiernos de turno, tanto en los países capitalistas como en los socialistas, y el propio Paz dimitió de embajador ante la matanza de estudiantes realizada por su gobierno en Tlatelolco.

En definitiva, si la crisis de 1939 le había apartado del socialismo y acercado al liberalismo, la de 1968 representa un alejamiento del liberalismo hacia nuevos modelos sociales que permitan la construcción de una nueva humanidad, como lo expresa en su ensayo *Posdata (*1970)[141], escrito como balance de los sucesos de 1968. Sin caer en la desesperanza total, O. Paz comprende que a partir de ese momento la dialéctica entre izquierda y derecha tiene que ser sustituida por la dialéctica Norte-Sur, e incluso Centro-Periferia (integración-marginalidad). Es consciente de que las tensiones entre los grupos humanos están evolucionando, y «tal vez en un futuro no muy lejano, afirma O. Paz, los países adelantados ni siquiera esquilmarán a los subdesarrollados: los abandonarán a su miseria y a sus convulsiones»[142]. No se puede negar a O. Paz la clarividencia de estas afirmaciones expresadas en 1970, puesto esto es lo que empieza a convertirse actualmente en realidad. Advierte nuestro pensador que la realidad humana es demasiado compleja como para interpretarla en clave de una sola perspectiva. Hay que conjugar el realismo tecnocrático con las orientaciones de la ética política. De ahí que señale que «no se puede sacrificar el pensamiento crítico en las aras del desarrollo económico acelerado, la idea revolucionaria, el prestigio y la infalibilidad de un jefe o de cualquier otro espejismo análogo. Las experiencias de Rusia y México son concluyentes: sin democracia, el desarrollo económico carece de sentido»[143]. En definitiva, el principio categórico que según O. Paz hay que seguir en ética política tiene que consistir en «la lucha por la emancipación, por la libertad efectiva y no meramente abstracta de los ciudadanos, la apuesta, en suma, por la *democracia*»[144].

---

140 PAZ, O., Vislumbres de la India, Barcelona, Seix Barral, 1995, p. 213.
141 PAZ, O., «Posdata», en *El laberinto de la soledad*, *o.c.*
142 PAZ, O., «Posdata», *o.c.*, p. 62.
143 «Posdata», *o.c.*, p. 30.
144 ARANA, J., *o.c.*, p. 97.

2) Teoría antropológica

Aunque, como ya lo hemos resaltado, O. Paz no fue un filósofo en sentido estricto, posee en sus escritos una elaborada teoría sobre el ser humano, fruto de sus amplias lecturas filosóficas y de las amplias influencias de múltiples filósofos, tanto clásicos como modernos y contemporáneos. Para nuestro pensador, «el hombre, el inventor de ideas y artefactos, el creador de poemas y de leyes, es una criatura trágica e irrisoria: es un incesante creador de ruinas»[145].

Este ser humano, creador de ruinas, es un ser social e histórico, y dotado de libertad, razón de por qué aparece el mal en su entorno. Por eso, la historia es obra de la libertad humana, obra que la va construyendo en permanente interrelación con otros. «La historia, dice O. Paz, es lo que nosotros hacemos. Nosotros: los vivos y los muertos. Pero, ¿somos acaso responsables de lo que hicieron los muertos? En cierta medida, sí lo somos: ellos nos hicieron y nosotros continuamos sus obras, las buenas y las malas. Somos hijos de Adán y Eva, la especie humana tiene los mismos genes desde que apareció en la tierra. La historia chorrea sangre desde Caín…»[146].

El elemento que relaciona a unos hombres con otros es el lenguaje, componente clave para O. Paz en la definición de lo humano, como no podía ser menos en un autor poeta y artista de la palabra. Incluso llega a preguntarse si puede existir una filosofía sin lenguaje, convencido de la evidencia respuesta negativa a esa pregunta retórica. «El hombre es inseparable de las palabras, afirma O. Paz. Sin ellas es inasible. El hombre es un ser de palabras… La palabra es el hombre mismo. Estamos hechos de palabras. Ellas son nuestra única realidad o, al menos, el único testimonio de nuestra realidad. No hay pensamiento sin lenguaje, ni tampoco objeto de conocimiento: lo primero que hace el hombre frente a una realidad desconocida es nombrarla, bautizarla»[147]. De tal forma el lenguaje es fundamental en la realidad humana que el hombre se crea a sí mismo a través del lenguaje, al crear el lenguaje. De ahí que afirme nuestro pensador que «por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo»[148].

Es también la palabra la que le permite al ser humano distanciarse y distinguirse de la naturaleza y acercarse al resto de sus congéneres

---

[145] «Itinerario», en *Ideas y costumbres*, I, *Obras Completas*, vol. IX, México, FCE, 1995, p. 66.

[146] Ibídem, p. 66.

[147] «El lenguaje», en *La casa de la presencia. Poesía e historia, Obras Completas*, vol. I, México, FCE, 1995, p. 58.

[148] Ibídem, p. 62.

humanos, formando con ellos la sociedad. Por eso, es evidente para O. Paz que «el fundamento de la sociedad no es el pacto social sino… el pacto verbal. La sociedad humana comienza cuando los hombres empiezan a hablar entre ellos, cualquiera que haya sido la índole y la complejidad de esa conversación: gestos y exclamaciones o, según hipótesis más verosímiles, lenguajes que no difieren de los nuestros»[149]. De ahí que todo lo humano esté apoyado en esto tan frágil como es la palabra, en definitiva: «sonidos que son sentido».

La palabra es, pues, puente de comunicación con la naturaleza, con los otros seres humanos, y con lo sagrado y trascendente. Ahí es donde, para O. Paz, se halla el misterio de lo humano y de toda la realidad. Como indicaba el filósofo de la religión alemán, Rudolf Otto, en su conocido libro *Lo santo*[150], la divinidad, el *Misterio*, nos fascina y nos da miedo, al mismo tiempo. «Lo Otro, nos dice también O. Paz, nos repele: abismo, serpiente, delicia, monstruo bello y atroz… Ese Otro es también yo. La fascinación sería inexplicable si el horror ante la "otredad" no estuviese, desde su raíz, teñido por la sospecha de nuestra final identidad con aquello que de tal manera nos parece extraño y ajeno… El precipitarse en el Otro se presenta como un regreso a algo que fuimos. Cesa la dualidad, estamos en la otra orilla. Hemos dado el salto mortal. Nos hemos reconciliado con nosotros mismos»[151].

Ante el misterio, al hombre no le queda, en opinión de O. Paz, más que tres salidas: la religión, el silencio o la palabra poética. Ambas salidas están, por otro lado, íntimamente unidas. Es que el hombre «es un ser que se asombra; al asombrarse, poetiza, ama, diviniza»[152].

Además de conectarle con la divinidad y el misterio, la palabra le permite al ser humano conectar con el otro, y ser, de alguna manera, el «otro», por cuanto por la palabra poética salimos de nosotros mismos, entregarnos y perdernos en el otro[153]. Entrega que incluye la dimensión erótica, aspecto en el que insiste de modo especial O. Paz, en la medida en que el ser humano es corpóreo, y el cuerpo del otro, o de la otra, es lo otro que se desea, convirtiéndose en un obstáculo o en un puente que atravesar[154].

---

[149] «El pacto verbal», en *Ideas y costumbres II. Usos y símbolos, Obras Completas*, vol. X, México, FCE, 1996, p. 658.

[150] Madrid, Alianza, 1968.

[151] PAZ, O., «El pacto verbal», *o.c.*, p. 144.

[152] PAZ, O., «La revelación poética», en *La casa de la presencia. Poesía e historia, Obras Completas*, vol. I, México, FCE, 1995, p. 152.

[153] Cfr. Ibídem, p. 184.

[154] Cfr. Ibídem, p. 184.

3) La visión de Hispanoamérica[155]

Se trata de un tema que atraviesa constantemente todos los escritos de Octavio Paz a lo largo de toda su trayectoria intelectual. Sus reflexiones se dirigen hacia la historia pasada, el presente y su problemática, así como su destino de cara al futuro.

En relación a la historia, O. Paz ha dedicado profundos análisis sobre la sociedad colonial, tanto en *El laberinto de la soledad* como *en Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*[156]. O. Paz ve la sociedad colonial como una sociedad bien estructurada y organizada para que durase, y penetrada totalmente por el catolicismo. Los movimientos independentistas no consiguieron destruir el legado colonial, especialmente en los aspectos económicos. De hecho, estos movimientos no buscaron tanto la implantación de un nuevo orden socioeconómico, sino apartarse políticamente de España, aunque trataron, es cierto, de reemplazar «el orden monárquico español, absolutista y católico, por uno republicano, democrático y liberal»[157]. El problema fue que quisieron aplicar modelos liberales y republicanos en sociedades donde no se daban las condiciones adecuadas para ello. De ahí que resultó un fracaso total. La perseguida negación de España constituyó una autonegación y un autoengaño, puesto que en vez de la democracia liberal perseguida se originó en la mayoría de los casos un caudillismo autoritario. Es decir, el resultado final fue un auténtico divorcio entre los ideales y la realidad. En resumen, «la ideología republicana y democrática liberal fue una superstición histórica. No cambió a nuestras sociedades pero sí deformó las conciencias: introdujo la mala fe y la mentira en la vida política»[158].

De este modo, el ansia de modernidad que empujó a los hispanoamericanos a partir de la independencia política de España, en opinión de O. Paz o no llegó o llegó incompleta. Y la razón de ello está en que, en Hispanoamérica faltaron los supuestos culturales que estaban a la base de la modernidad europea. Y lo que faltó fue sobre todo la Ilustración y la filosofía crítica. Es decir, la gran ruptura con la pre-modernidad que se dio en Europa durante el siglo XVIII, no se dio ni pudo darse en la América hispana. En palabras de O. Paz, «como no tuvimos ni Ilustración ni revolución burguesa —ni Crítica ni Guillotina— tampoco

---

[155] Cfr. GONZÁLEZ, L.A., *o.c.*, pp. 1889-196.
[156] México, FCE, 1996.
[157] PAZ, O., «Literatura y crítica», en Fundación y disidencia. Dominio hispánico, Obras Completas, vol. III, México, FCE, 1994, p. 63.
[158] PAZ, O., *Sor Juana Inés de la Cruz …*, *o.c.*, p. 30.

tuvimos esa reacción pasional y espiritual contra la Crítica y sus construcciones que fue el romanticismo»[159].

En definitiva, los intentos de modernización realizados por la América hispana estuvieron lastrados desde el primer momento por la tradición cultural hispana de la que dependía, dado que la situación española en el momento de la independencia era más bien una modernidad rezagada y retrógrada, y esta herencia cultural ha marcado de forma indeleble al conjunto de las naciones nacidas al inicio del s. XIX con la desmembración del imperio español. Las consecuencias negativas con las que Hispanoamérica ha tenido que cargar han sido, en opinión de O. Paz, la ideología, como deformación de la realidad, los caudillos, la dispersión, las guerras civiles y las dictaduras, las oligarquías, el patrimonialismo y la violencia[160]. Y si éstos fueron los vicios del siglo XIX, en el siglo XX la situación se hizo más grave, pues el patrimonialismo anterior se agravó con lo que Paz denomina dos «supersticiones pseudo modernas»: el estatismo y el populismo[161].

Este análisis tan negativo es lo que explica que O. Paz considere la situación de Hispanoamérica como de «excentricidad» respecto a Europa, situación que es paralela y consecuente con la posición que también ha tenido España respecto a Europa. O. Paz analiza y compara las colonizaciones de los Estados Unidos por Inglaterra y la de Hispanoamérica por España, y advierte que se trata de dos naciones colonizadoras que partían de similares, aunque distintas, situaciones excéntricas respecto al resto de Europa. Así, «mientras la excentricidad inglesa es insular y se caracteriza por el aislamiento: una excentricidad por exclusión. La hispana es peninsular y consiste en la coexistencia de diferentes civilizaciones y pasados: una excentricidad por inclusión»[162]. Así el talante de cada una de las dos colonizaciones fue muy diferente, mostrando los rasgos culturales e históricos de ambas excentricidades tan distintas. Así, mientras los Estados Unidos fue el lugar donde se asentó la democracia moderna, centrada en la defensa de los derechos individuales, la América hispana fue un terreno propicio para la aparición y asentamiento de dictaduras militares de todo tipo[163]. Mientras la sociedad estadounidense se organizó no con criterios del pasado sino mirando al futuro, las sociedades hispanoamericanas se configuraron más bien con criterios del pasado, que hicieron muy difícil encarar con éxito los procesos de modernización.

---

159 «Literatura y crítica», en *Fundación y disidencia*, *o.c.*, p. 62.

160 Cfr. PAZ, O., «América Latina y la democracia», en *Ideas y costumbres* I, *o.c.*, pp. 79-80.

161 Cfr. PAZ, O., «Alba de la libertad», en *Ideas y costumbres* I, *o.c.*, p. 470.

162 PAZ, O., «La búsqueda del presente», en *Fundación y disidencia*, *o.c.*, p. 33.

163 Cfr. PAZ, O., «América Latina y la democracia», *o.c.*, p. 76.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

A la vista de este panorama de sus ideas, no podemos por menos que concluir con L.A. González afirmando que «Paz es uno de esos intelectuales latinoamericanos cuya trayectoria siguió los pasos de esas grandes figuras intelectuales que, de José Martí a Alfonso Reyes, se destacaron no sólo por la vastedad de su obra intelectual, sino también por la preocupación por los problemas de su tiempo. Su obra quiso ser una respuesta a esos problemas; una respuesta que, más allá de ser un intento por ofrecer una luz en torno a situaciones concretas, estaba animada por un propósito más ambicioso: ayudar a los hombres a ser un poco mejores de lo que son»[164].

2.2.2. *El núcleo peruano: A. Salazar Bondy y F. Miró Quesada*[165]

Dentro del núcleo peruano nos vamos a detener solamente en los dos autores más significativos de este grupo generacional: Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada.

a) Augusto Salazar Bondy (1925-1974)[166]

1) Datos biográficos

Augusto Salazar Bondy nació en Lima en 1925 y cursó los estudios universitarios en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de su ciudad natal, entre 1945 y 1947, para continuarlos en la UNAM de México, de 1948 a 1950. Para su obtención de la licenciatura en filosofía redactó su tesis *Las ideas del saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue*, bajo la dirección de J. Gaos. Este trabajo le valió el grado de Bachiller en Humanidades en la Universidad de San Marcos, en 1950. Posteriormente Salazar Bondy pudo completar sus estudios en París y en Munich. En la capital francesa, estudió en la

---

164 González, L. A., *o.c.*, pp. 196-197.

165 Cfr. Rivara de Tuesta, M.ª Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, Tomo III, Lima, FCE, 2000, pp. 115-144 (Salazar Bondy) y 145-192 (Miró Quesada); Id., *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*, Lima, Banco Central de la Reserva de Perú/Universidad de San Marcos, 2000.

166 Sobre el conjunto de la filosofía de Salazar Bondy no se ha escrito apenas, sino aspectos parciales de la misma. El trabajo más completo y profundo es de David Sobrevilla, «Introducción. Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación», en Salazar Bondy, Augusto, *Dominación y liberación. Escritos: 1966-1974*, Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995, pp. 15-68. Mi exposición va a seguir sobre todo este texto de D. Sobrevilla.

École Normal Superieure, donde tuvo como profesores a Jean Wahl y a Jean Hypolite, así como a Gaston Bachelar en el Instituto de Historia y Filosofía de la ciencia de la Sorbona. Al año siguiente marchó a Munich, donde estuvo en contacto discipular con el conocido teólogo Romano Guardini.

De nuevo en Lima, se graduó en 1953 como Doctor en Filosofía, en San Marcos, con un trabajo titulado *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser ideal,* publicado años después bajo el título *Irrealidad e idealidad*[167]. En 1954 comenzó su periplo profesoral en San Marcos, a la vez que escribió *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*[168]. Otro trabajo de esta época es «La epistemología de Gaston Bachelard» (1958). Pero no sólo se interesaba Salazar Bondy por la teoría filosófica, sino también por los problemas reales de su patria, que le impulsaron a participar activamente en la realidad política, siendo cofundador del *Movimiento Social Progresista* (1956), contribuyendo muy directamente en la redacción del programa ideológico y la difusión de sus ideas por medio de artículos en el periódico *Libertad*.

2) Etapas de su pensamiento

David Sobrevilla distingue hasta cuatro etapas, aunque formalmente se refiere a tres. La primera es la *etapa formativa*, que llegaría hasta 1961. A la segunda le denomina *etapa de madurez*, que abarcaría hasta 1968, continuándose con una tercera, dejada inconclusa por su muerte prematura, que es la *etapa de filosofía de liberación*. Pero podría también distinguirse, entre la primera y la segunda etapa, una etapa o subetapa dedicada al cultivo de la filosofía analítica. Veamos lo más importante de cada una de estas etapas.

La *etapa formativa* está marcada por sus estudios universitarios y la influencia de José Gaos en México. Esta formación giró en torno a la filosofía fenomenológica e historicista, corrientes que estuvieron también presentes en sus estudios de París y de Munich, y en ese ámbito se mueve su tesis doctoral de 1953. Miró Quesada hace observar que durante su estancia en París estudió a fondo el marxismo[169], como puede comprobarse en los artículos que publicó en el periódico *Libertad* durante 1957.

A partir de los años sesenta, Salazar Bondy se interesó por *la filosofía analítica*, comenzando por el artículo «Tendencias contemporáneas de

---

[167] Lima, San Marcos, 1958.
[168] Washington, 1954.
[169] Cfr. MIRÓ QUESADA, F., *Textual*, Lima, 1974, n.º 9.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

la filosofía moral británica» (1961), posteriormente editado en el libro *Para una filosofía del valor*[170]. Ya hicimos también alguna referencia al filósofo peruano en el apartado sobre la filosofía analítica. En realidad, como señala David Sobrevilla, «su programa filosófico de estos años buscaba integrar en su obra y superar a través de ella las tres grandes tendencias filosóficas de nuestro tiempo en las que él se había educado y que consideraba ligadas a los centros de poder existentes: la filosofía fenomenológica, el marxismo y la filosofía analítica»[171]. La pretensión de su síntesis personal consistía en crear una filosofía que no reprodujera la dominación que se daba en Perú y en Iberoamérica, sino que sirviera para prepararla para la liberación.

La etapa denominada de *madurez* hemos indicado que termina hacia 1968, en la que Salazar Bondy formuló sus tesis sobre la cultura y la filosofía de la dominación, anticipo de la etapa posterior, orientada hacia la filosofía de la liberación.

A partir de 1969, el filósofo peruano centró sus reflexiones en configurar una filosofía de la liberación como filosofía de los países del tercer mundo, encargada de superar la filosofía imitadora de los países dominadores. El texto más ambicioso de esta época fue su *Antropología de la dominación*, que dejó inconcluso ante su prematura muerte. Las líneas que D. Sobrevilla advierte en el pensamiento de Salazar Bondy en estos años son la reflexión sobre la dominación y la liberación, la consideración renovada sobre la cultura y la filosofía de la dominación, y el planteamiento de estrategias que permitieran la superación de la dominación.

A continuación nos vamos a centrar en la presentación de las ideas centrales de las dos últimas etapas.

3) La cultura y la filosofía de la dominación

La estancia de Salazar Bondy en México en contacto con J. Gaos y el conjunto de sus discípulos le influyó en su preocupación sobre la historia de las ideas en Perú y en la América hispana. Debido a esta influencia, «Salazar asumió como un requisito de su propio programa formular una filosofía sobre el trasfondo del conocimiento de la historia de las ideas en el Perú»[172]. Así se explica que escribiera su tesis de Bachillerato sobre el pensamiento de Hipólito de Unanue (1950), y más

[170] Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, pp. 227-277.
[171] *O.c.*, p. 17.
[172] SOBREVILLLA, D., *o.c.*, p. 18.

tarde *La filosofía en el Perú* (1954). Pero el texto en que primeramente empieza a presentar sus ideas sobre la cultura y la filosofía de la dominación fue «Las tendencias filosóficas en Perú»[173]. Salazar Bondy sostiene aquí que el movimiento histórico iniciado en la conquista fue un proceso global por el que se transplantaron a América las ideas y elementos culturales europeos. Se procuró adaptar esa cultura a la situación americana, pero era algo postizo e impuesto. Ahora bien, en este texto Salazar Bondy no se detiene todavía a presentar el diagnóstico sobre esta cultura de dominación, ni tampoco a mostrar su solución. En este texto no habla de dependencia y dominación, sino de inautenticidad, desintegración y alienación. Los filósofos peruanos, considera Salazar Bondy, hasta ahora no han hecho más que imitar el modelo europeo, sin apenas sentido crítico. Al mismo tiempo, rechaza diversas soluciones que se han propuesto a esta situación, como son, por un lado, «el ideal de un pensamiento autóctono que ha perdido de vista sus exigencias como pensamiento convirtiéndose en un sucedáneo de la reflexión: en declamación o en pieza de propaganda»[174]. Y tampoco está de acuerdo con la línea tomada por L. Zea y el grupo Hiperión, porque «No creo que la filosofía deba ser un análisis de la circunstancia histórico-social que la convierte en mera sociología o en historia de las ideas»[175].

Así que, considera nuestro filósofo, no se puede esperar originalidad de ningún tipo de reflexión que no ahonde en la situación antropológica hispanoamericana. Lo más que se puede hacer en el actual estado de cosas es una labor didáctica de preparación del terreno, preparación de los instrumentos racionales, y una toma de conciencia de nuestra propia alienación humana. En resumen, la conciencia de *la crisis de la filosofía peruana* debe traer como consecuencia una *filosofía de la crisis*, propia de la situación en la que se está.

En sus reflexiones sobre la situación de la cultura peruana se ve también influido por lo que D. Sobrevilla denomina *escuela peruana de desarrollo y dominación*, encabezada por Jorge Bravo Bresani, seguidor de Fr. Perroux. Este pensador dividía las economías entre dominadas y dominantes, entendiendo que se da una relación de dominación cuando se da entre ellas una relación asimétrica. Para Perroux[176], el desarrollo hay que entenderlo «como el pleno empleo de todos los recursos

---

[173] *Cultura Peruana*, Lima, San Marcos, 1962, pp. 175-188.

[174] SOBREVILLLA, D., *o.c.*, p. 20.

[175] SALAZAR BONDY, A., «Balance y perspectivas», en Historia de las ideas en el Perú contemporáneo, Lima, Moncloa, 1965, T. II, p. 461.

[176] Cfr. PERROUX, Francois, *La economía del siglo XX*, Barcelona, Ariel, 1964.

naturales y humanos con la intención de procurar a cada cual las condiciones científicamente necesarias para su pleno florecimiento»[177]. Según esto, hay que distinguir entre desarrollo y mero crecimiento económico. J. Bravo Bresani, en su libro *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre*[178], critica, en la línea de su maestro, las teorías capitalistas, socialistas y las desarrollistas seguidas en América Latina, y propone una concepción humana de la economía y de la planificación que permita *desmitificar* la realidad latinoamericana.

Las ideas de estos dos autores se discutieron con gran interés en el Instituto de Estudios Peruanos, fundado en 1964 por un grupo de jóvenes intelectuales entre los que se encontraba Salazar Bondy. En estas discusiones se utilizó también el artículo de nuestro autor titulado «La cultura de la dominación», que anteriormente se había titulado «La cultura de la dependencia» (conferencia en Tacna, 1966). La discusión tenida con Bravo Bresani a raíz de este escrito, le sirvió para distinguir entre *dependencia* y *dominación*, y a adoptar la expresión «cultura de la dominación». Lo que quiere defender Salazar con estas ideas y conceptos es que la cultura de un pueblo dominado es necesariamente inauténtica. Como hemos dicho, distingue entre *dependencia* y *dominación,* en la medida en que «una nación será dependiente por necesitar de otra, e independiente si necesita menos de ella —en la dependencia e independencia hay grados—»[179]. Para Salazar Bondy, la *dependencia* en sí no siempre es negativa, pero sí lo es siempre la *dominación*, definida como una relación en la que una nación tiene el poder de decisión sobre los asuntos de otra. Es evidente para Salazar Bondy que el Perú vive en una relación de dominación, no sólo de dependencia, lo cual significa «que en última instancia el poder de decisión sobre los asuntos concernientes al país (por ej., el uso de recursos estratégicos) no se encuentran en él sino en otro país, en el dominante»[180]. Para nuestro filósofo peruano, la dominación crea cultura de dominación, dominada por «mitos enmascaradores», que le impiden ver con claridad a los subordinados su propia realidad. Ante esta situación, lo único que cabe hacer es conseguir la liberación, que para Salazar Bondy significa «cancelar el sistema económico actual capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que

---

[177] SOBREVILLLLA, D., *o.c.*, p. 21.

[178] Lima, Moncloa, 1967.

[179] SOBREVILLLLA, D., *o.c.*, p. 23.

[180] SALAZAR BONDY, A., *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Edic. Rikchay, 1973; 3.ª ed., 1985, p. 31.

contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y de la opresión»[181].

Para iniciar este proceso liberador, la primera cosa que se necesita es tomar conciencia de la crisis presente, reconocerse dependientes; y luego, denunciar y combatir el sistema de dominación. Ahora bien, en la medida en que la dependencia de los países latinoamericanos está inserta en una red de relaciones internacionales, considera nuestro filósofo que sólo una acción conjuntada de nivel internacional podrá conseguir una liberación adecuada. De ahí también la importancia para Salazar de Bondy de trabajar por la toma de conciencia del resto de las naciones dominadas del planeta[182].

Estas ideas sobre la cultura de la dominación las aplicó posteriormente a la filosofía peruana e hispanoamericana, a través de una conferencia pronunciada en 1968, y publicada luego con el título *Sentido del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano*[183]. Los comentarios realizados al texto por Fernando Salmerón y por Arthur Berndtson, le ayudaron a mejorar el texto y a publicarlo en español con el conocido título *¿Existe una filosofía de nuestra América?*[184]. Como sabemos, el autor sostiene aquí que el filosofar hispanoamericano no es genuino ni original. Emplea las palabras *genuinidad* y *autenticidad* como sinónimas, «para significar un producto filosófico —al igual que un producto cualquier— que se da como propiamente tal y no como falseado, equivocado o desvirtuado»[185]. Los pensadores y filósofos hispanoamericanos no filosofan de modo auténtico ni original porque no se han hecho una imagen auténtica sino imitada de sí mismos. Además, su filosofar es alienante por enmascarador de la realidad hispanoamericana. En conclusión, la construcción de un pensamiento genuino y original no podrá construirse si no se da al mismo tiempo una profunda transformación de las sociedades hispanoamericanas: la superación del desarrollo y la dominación. Ahora bien, a pesar de esas palabras, Salazar Bondy entiende que la filosofía hispanoamericana «puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia»[186]. Sólo así será una filosofía creadora y constructiva.

---

[181] Ibídem, p. 38.

[182] Cfr. Ibídem, p. 35.

[183] Lawrence, University of Kansas, 1969.

[184] México, Siglo XXI, 1969. Siempre se suele datar este libro en 1968, pero, según D. Sobrevilla (*o.c.*, p. 24), aunque en la página 4 del texto se indica la fecha de 1968, en la 135 consta que se publicó realmente en enero de 1969.

[185] *¿Existe una filosofía en nuestra América*?, *o.c.*, p. 100.

[186] Ibídem, p. 132.

En consecuencia, la filosofía de los países dominados no puede ser una filosofía de la dominación alienante ni alienada, como tampoco una imitación de las filosofías procedentes del bloque capitalista (filosofía continental y analítica) o del bloque socialista (marxismo ortodoxo). Tiene que ser una filosofía que sea el momento teórico-crítico del proceso concreto de liberación de los dominados. Salazar Bondy no es, pues, pesimista, sino que entiende que se da la posibilidad de la liberación, presentándose a la filosofía hispanoamericana esa opción de ser filosofía liberadora, «esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico»[187].

En un artículo posterior, situado ya en plena etapa de filosofía de liberación, y titulado «Filosofía y alineación ideológica»[188], aplicó estas ideas a la situación de la filosofía en el Perú. Tras hacer un balance histórico de la filosofía peruana, entiende que no ha habido una filosofía auténtica, sino alienada, debido a que la filosofía es un fruto cultural, y la cultura peruana ha sido una cultura de dominación. Para cambiar el panorama, lo que se necesita es tomar conciencia de esta situación negativa, y transformar la filosofía en un instrumento crítico que desmitifique la realidad y ayude a cambiarla. Esta actividad es terapéutica para la filosofía, porque de ese modo acabará curándose a sí misma[189].

4) Un abanico de discrepancias

Como cabía esperar, los duros y radicales planteamientos de Salazar Bondy produjeron también encontradas réplicas en un buen número de filósofos hispanoamericanos[190]. Nos vamos a detener sólo en lo fundamental de ellas. David Sobrevilla hace referencia a la críticas de Alberto Wagner de Reyna, Angel Rama, Leopoldo Zea y a las suyas propias.

Wagner de Reyna[191], filósofo conservador peruano, defendía, frente a Salazar, que la cultura peruana no es «híbrida», puesto que la cultura indígena habría sido asumida por la cultura hispana (como la materia por la forma). Tampoco estaría desintegrada, puesto que nunca estuvo integrada, sino en vías de integración. Y, por último, no acepta

---

[187] Ibídem, p. 132.

[188] Publicado en *Perú: hoy*, México, Siglo XXI, 1971, pp. 305-338.

[189] Cfr. Ibídem, p. 334.

[190] Cfr. SOBREVILLLA, D., *o.c.*, pp. 27-31.

[191] Sobre Alberto Wagner de Reyna, cfr. RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, tomo III, *o.c.*, pp. 215-219, y 248-250; Id., *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*, *o.c.*, pp. 23-25 y 68-71.

la interpretación de determinismo económico propuesta por Salazar acerca de la cultura, pues considera que la cultura es un elemento espiritual que, aunque necesita de lo material, no está determinada por ella[192]. La influencia de España durante tres centurias habría, según Wagner, incorporado Hispanoamérica a la cultura occidental, no siendo correcto situarla en el entorno del tercer mundo.

La respuesta de Salazar[193] negaba la pertinencia de los conceptos de materia y forma para hacer referencia a la relación entre lo indígena y lo hispano, pues enmascaraba la dominación de una sobre otra. Negar la determinación de lo económico sobre lo cultural significaba, para Salazar, la «ilusión de poder ignorar sin riesgo los lazos concretos de la existencia histórica»[194]. Reconocía que la dominación española no fue sólo económica, pero el conjunto de la dominación se extendió a todos los aspectos: político, social y cultural.

El intelectual progresista uruguayo Angel Rama también expresó algunas discrepancias respecto al modo de entender la cultura de la dominación por Salazar Bondy[195]. Rama consideraba que ya existe una cultura hispanoamericana, pero que estaba necesitada de integración y de un proyecto común para luchar contra el imperialismo. Para Salazar Bondy este punto de vista era insuficiente, puesto que consideraba que con ello sólo se defendía la necesidad de un proceso de modernización. Pero hacía falta mucho más, realizar un cambio estructural revolucionario, por el que los pueblos hispanoamericanos reivindicaran su idiosincrasia. Además, la cultura hispanoamericana existente no es la que necesitamos y «estamos buscando»[196].

En réplica posterior, Rama acusaba a Salazar de pesimismo sobre la cultura hispanoamericana en coincidencia con las oligarquías dominantes desde hace siglos. Seguía defendiendo que la cultura hispanoamericana existe y es un elemento de transformación. También rechazaba que la dominación económica produzca una cultura de dominación, y prueba de ello son los aportes filosóficos críticos de filósofos anteriores

---

[192] Cfr. Wagner de Reyna, A., Reseña del libro *Perú Problema. Cinco Ensayos* (de Salazar Bondy) en *Mercurio Peruano*, Lima, 1969, n.º 48, marzo-abril, pp. 788-796; y también en *Aportes*, París, 1969, n.º 13, julio, pp. 135-147.

[193] *Aportes,* París, 1970, n.º 15, enero, pp. 157-163.

[194] Ibídem, p. 161.

[195] El momento fue la II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, celebrada entre 20-26 de febrero de 1972 en México.

[196] Las intervenciones se publicaron en *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*, México, UDUAL, 1972. Igualmente, la intervención de Salazar se encuentra en Sobrevillla, D., *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía en el Perú reciente*, Lima, Hipatia, 1989, vol. 2, pp. 581 y ss.

como Mariátegui, González Prada y otros[197]. Salazar respondió afirmando que nunca había negado la existencia de la cultura hispanoamericana, sino que estaba enferma, dominada. Eso no impedía que entre los enfermos surgieran de vez en cuando voces sanas que expresaran un lenguaje a favor de una cultura de la liberación. Así que la presencia de esas personalidades sobresalientes en la cultura hispanoamericana no significaba una prueba contra su tesis, pues vienen a ser la expresión de los pocos beneficiados de las posibilidades de una cultura injusta[198].

A las críticas procedentes de Leopoldo Zea ya nos hemos referido en páginas anteriores, y tendremos ocasión de volver a ellas cuando nos detengamos en la filosofía de la liberación, en el capítulo siguiente. Las críticas de Zea partían del libro de Salazar *¿Existe una filosofía de nuestra América*?, y expresadas en una reseña crítica «¿Inautenticidad de nuestra filosofía?»[199] y en el libro *La filosofía americana como filosofía sin más*. Como vimos, las afirmaciones de Salazar sobre la cultura hispanoamericana las consideraba Zea como nacidas del inveterado complejo de inferioridad hispanoamericano. Y respecto a que no existe una filosofía genuina ni original, tampoco estaba de acuerdo, puesto que esa afirmación sólo era pertinente si la comparamos con la europea. Para Zea, la filosofía hispanoamericana en sí misma es original, puesto que la originalidad es dar respuesta a los problemas surgidos de la propia circunstancia. Además, Zea dudaba que el fin de la dominación supusiera el único momento en que nacería una filosofía auténtica y original, puesto que antes de esa superación ya se están dando frutos críticos de filosofía, como es el caso del marxismo, que explica el subdesarrollo y trata de superarlo. A Salazar, como vimos, no le gustaba la filosofía de lo americano como la expresión de cómo debía hacerse filosofía americana auténtica, puesto que en su opinión era sólo una variante de la filosofía de la dominación. Estaba de acuerdo Zea con ello, pero consideraba que la filosofía de lo americano era sólo una fase del proceso de construir una filosofía crítica hispanoamericana, la de toma de conciencia de la situación, para avanzar hacia la obtención de la liberación definitiva.

Considera D. Sobrevilla que Salazar Bondy no respondió a Zea ante esta críticas, como tampoco a las que le formuló en 1973, con motivo de las IV Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad El Salvador, en San Miguel (Argentina)[200].

---

[197] Cfr. «La voces de la desesperación», *Expreso*, Lima, 19 marzo 1972, p. 21.

[198] Cfr. Una serie de artículos aparecidos en *Expreso*, 1972, 2, 9, 16, 23 y 30 de abril, y 7 y 14 de mayo. Fueron reproducidos en *Textual*, Lima, 1972, n .º 9, pp. 17-24.

[199] Diario *El Comercio*, Lima, 14 diciembre 1969, pp. 32 y 35.

[200] Cfr. *o.c.*, p. 30.

La conclusión que saca Sobrevilla es que «la gran mayoría de los reparos del filósofo mexicano no afectan al planteamiento del peruano por la imprecisión y falta de rigor con que han sido formulados»[201]. No es del todo cierto que Salazar Bondy no respondiera a Zea, ni tampoco que las críticas del mexicano estuvieran expresadas sin rigor. Más bien pensamos que ambos autores partían de planteamientos apreciativos diferentes, y por ello no podían entenderse del todo. Volveremos sobre todo esto al hablar de la filosofía de la liberación.

El propio Sobrevilla ha planteado también algunas críticas a la postura de Salazar, considerando que «su concepción de la cultura nos parece criticable», como «también lo es su tesis de que la dominación produce siempre la inautenticidad de una cultura en el sentido preciso que Salazar defiende: en el de la falta de correspondencia entre la acción de un sujeto y sus productos y el principio que reconoce y valida»; en tercer lugar, «las consecuencias insostenibles que se deducen de la tesis de que casi toda la cultura y la filosofía latinoamericana habrían sido inauténticas»; y, por último, considera que «Salazar sobrevalúa y exige en exceso a la filosofía el demandar que ella debe ser "el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de la condición dominada y subdesarrollada" (*¿Existe una filosofía de nuestra América?,* p. 126)»[202].

5) Salazar Bondy, reformador educativo

Indicamos ya en su momento que nuestro filósofo unió la reflexión teórica con el compromiso político y social concreto, a través del Movimiento Social Progresista, que participó incluso en procesos electorales, aunque con no mucha fortuna. Tras el fracaso electoral de 1962 y el posterior golpe militar del General Juan Velasco Alvarado, en 1968, Salazar fue llamado por el régimen en el poder para encargarse de la reforma educativa. Ante la sorpresa de muchos, Salazar aceptó participar en la Comisión encargada de la Reforma de la Educación, de la que fue nombrado en 1970 vicepresidente, y en 1971 presidente. La razón de aceptar estas responsabilidades provenía del sentido realista de Salazar Bondy, quien veía en esta oferta una ocasión de poder contribuir

---

[201] Cfr. SOBREVILLLA, D., «Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XVI, 1990, n.º 1, pp. 24-45.

[202] SOBREVILLLA, D., «Introducción. Los escritos de Augusto Salazar Bondy …», *o.c.*, p. 31. Cfr. Id., «La cultura y la filosofía de la dominación», Apuntes, Lima, 1973, n.º 1, pp. 49-66, integrado y ampliado en Id., *Repensando la tradición nacional*, I, vol. 2, pp. 383-606, esp. 509-523.

desde el poder a la mejora educativa de su país. Esto le quitó tiempo para su producción intelectual, pero le dio mayor incidencia real sobre el cambio educativo. De todos modos, la tarea educativa le espoleó a reflexionar sobre la situación del país y de toda Hispanoamérica, de modo que en los textos de esta época se advierten los avances y maduración de su pensamiento. Así, como señala Sobrevilla, si antes el centro de sus reflexiones era la cultura y la filosofía de la dominación, «ahora la dominación pasó a ser el tema privilegiado y casi obsesivo de su pensamiento, mientras la consideración de la cultura y la filosofía de la dominación se convirtió en solamente un desarrollo o aplicación de aquél. Así adquiere lo estructural una hegemonía sobre lo superestructural en la filosofía última de Salazar»[203].

Salazar se detiene en el análisis de las causas que provocan la dominación y en las estrategias a seguir para superarla. Los textos que publica en esta época son «Filosofía y alineación ideológica» (1971, ya citado), «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación» (1973), *Bartolomé o de la dominación*[204], y el libro *La educación del hombre nuevo*[205]. Quedaron inéditos, al sobrevenirle la muerte en 1974, varios textos importantes: una conferencia de 1973, «El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo», y el manuscrito inacabado «Antropología de la dominación»[206]. También hay que tener en cuenta su conferencia de 1972: «Dominación, valores y formación humana», y la discusión que siguió a la ponencia ya indicada: «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación»[207].

Como hemos señalado, el centro de la reflexión de estos años fue el análisis del concepto de *dominación*[208]. Ya vimos con anterioridad que Salazar distinguía claramente entre *dependencia* y *dominación*, puesto que la primera puede darse en situaciones favorables, mientras que la segunda agrega la alineación y la deshumanización en el dependiente. Esta es, por tanto, la que hay que superar. Analiza a continuación Salazar los diversos tipos de dominación: externa (entre países) o interna (al interior de cada país, entre sexos, clases o grupos). Igualmente, existen

---

[203] SOBREVILLLA, D., «Introducción…», *o.c.*, p. 32.

[204] Apareció póstumamente en 1974.

[205] También apareció póstumamente, 1975. Como indica Sobrevilla, el cap. 1.º, «Carácter y problema de la educación», tiene un sesgo más filosófico.

[206] Ambos trabajos, junto con otros ya publicados y reeditados, aparecen en SALAZAR BONDY, A., *Dominación y Liberación. Escritos: 1966-1974*, *o.c.*

[207] Cfr. estos textos en Ibídem.

[208] Para un análisis más a fondo de este concepto y etapa, cfr. SOBREVILLLA, D., «Introducción…», *o.c.*, pp. 33-53.

formas simples o complejas de dominación, por lo que la lucha contra ella ha de hacerse en diversos planos: económico, social, cultural, …, y hace también que los procesos de dominación no desaparezcan paulatinamente por sí solos.

Del mismo modo, se detiene en estudiar la dialéctica de la dominación, como conjunto de contradicciones que se dan dentro de los grupos humanos, así como darse cuenta de que la supresión de la dominación puede ser parcial o total. La única forma de supresión total es la revolución de las estructuras, y sólo dentro de ella se legitima el poder revolucionario, puesto que sólo es un poder legítimo si suprime o erradica la opresión. Los hombres en situación de dominación producen frutos de dominación, reflejando la realidad de la estructura en la que viven. Los rasgos de una cultura de dominación son, entre otros, mimetismo en las expresiones culturales, carácter alienado y alienante de esas expresiones, inautenticidad, y predominio de patrones exógenos de evolución[209].

Los productos de una cultura de dominación son muy amplios y van desde la literatura rosa, las telenovelas, o muchos programas televisivos de mala calidad, u objetos del arte popular. En ese sentido, Salazar no estaba de acuerdo con el endiosamiento por parte de algunos de la cultura popular, como si no estuviera sometida a la dominación[210].

Así, la cultura de la dominación lo impregna todo, desde la filosofía y la educación, hasta la ciencia, la teología, etc. En relación a la educación, veía Salazar que la dominación se advierte, en primer lugar, en que sus estructuras traducen y mantienen las estructuras de la sociedad; en segundo lugar, se advierte en los contenidos que propaga; y en tercer lugar, en la desigual distribución de sus beneficios, separando a los oprimidos de los opresores. También, como hemos dicho, se da para Salazar una ciencia de la dominación y una teología de la dominación. Respecto a ésta, considera que la teología de la liberación existente[211] se equivoca al desligar su discurso del de la dominación, cuando la teología ha sido siempre ideológica, piensa Salazar, vinculada a la dominación. De ahí que el paso previo a realizar sería estudiar esta relación que se dio en el pasado, para tratar después de desligar el discurso sobre Dios del de la dominación. Además, consideraba que la teología de

---

[209] Cfr. SALAZAR BONDY, A., *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*, México, UDUAL, 1972, p. 5.

[210] Cfr. *Entre Escila y Caribdis*, *o.c.* pp. 28-29.

[211] Conocía muy bien *Teología de la liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, 1971.

la liberación poseía serias deficiencias metodológicas, no teniendo pruebas justificadoras o falsables de su discurso[212].

A pesar del predominio de las culturas de dominación, puede darse también una cultura de la liberación, a través de «voces liberadoras». En el entorno de dominación es donde puede surgir el ansia y la conciencia de liberación. Pero esta liberación no podrá hacerse más que cambiando las estructuras de un país y del resto de los países dominados[213]. Los tres principios propios de la educación liberadora, según Salazar, son la *crítica*, la *creatividad* y la *cooperación*[214].

Sus reflexiones sobre la dominación y la liberación las estaba sistematizando en un ambicioso texto, *Antropología de la dominación*[215], cuando le sorprendió la muerte[216]. A pesar de dejarla inconclusa, puede advertirse por el índice que pensaba desarrollar, la intención fundamental de la obra. En esta obra trataba Salazar Bondy de estudiar la dominación desde el punto de vista de la antropología filosófica. El plan de la obra tiene cuatro partes, dedicando la primera (de la que sólo hay notas para desarrollarlas posteriormente) a recorrer «los grandes momentos de la reflexión antropológica sobre la dominación». La segunda parte la titula «Fenomenología y lógica de la dominación y otras relaciones afines», comprendiendo tres secciones: la fenomenología de la dominación (con una óptica meramente descriptiva, muestra que la dominación es un fenómeno humano básico); el análisis lógico de la relación de dominación (realiza aquí el análisis de la estructura real-básica de la dominación, fijando sus propiedades lógicas); y otras relaciones afines (distingue y compara la relación de dominación con la relación de liberación).

En la tercera parte pretendía pasar del nivel fenomenológico y lógico al mundo de lo real, con toda su complejidad, tratando de estudiar la «tipología de la dominación». De esta tipología sólo ha dejado un bosquejo, sin haber tenido tiempo de llenarlo de contenido. La cuarta parte estaría dedicada a la «Dialéctica de la dominación y de la liberación», dividida en cuatro secciones: la dominación incontestada, la dominación

---

[212] Cfr. su artículo de *Stromata* (San Miguel, Argentina), XXX (1974), n .º 1-2, enero-junio, p. 216.

[213] Cfr. «Cultura y dominación», *Expreso*, 1972, 30 de abril, y en *Textual,* Lima, 1974, n.º 9, p. 22; y *Bartolomé o de la dominación*, *o.c.*, p. 83.

[214] Cfr. SOBREVILLLA, D., «Introducción…», *o.c.*, pp. 46-48.

[215] El texto conservado se encuentra editado en SALAZAR BONDY, A., *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*, *o.c.*, pp. 281-322.

[216] Sobre los diferentes aspectos acerca de la redacción de este libro en los últimos días de su vida, cfr. las páginas de su esposa, Helen Orvig, en «Prólogo», a SALAZAR BONDY, A., *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*, *o.c.*, pp. 11-14.

cuestionada, la dominación combatida, y la dominación comprendida en su significación estructural. El título que dio a la quinta parte fue «Alineación y dominación. Raíces históricas de la dominación», sobre la que no dejó nada escrito. Y la sexta y última parte se titula «Horizonte histórico de la nueva antropología filosófica. Un antropología dualista». En sus notas se ve que pretendía construir una síntesis antropológica en confluencia con los datos de la realidad y el apoyo de las ciencias, en contraste con la antropología dualista occidental que viene ya desde Platón. Salazar Bondy considera que de este dualismo se irá gestando la dominación, encontrando en ese modelo antropológico su base ontológica. De ese dualismo antropológico se construye una idea del hombre que es, a la vez, «focal y marginal». Es focal la idea que el hombre de los países dominadores tienen de sí mismo, y marginal, la que tienen del hombre de los países dominados. Por el contrario, la nueva antropología que Salazar Bondy pretendía desarrollar, «muestra antes bien que la realidad humana es básicamente dual como producto de la historia natural y social y que a partir de un cierto momento se halla afectada de raíz por la dominación»[217]. Por tanto, la pretensión de Salazar Bondy en este texto era construir una nueva visión del ser humano, desde el punto de vista de la situación concreta en la que se hallan muchos seres humanos en los diversos países subdesarrollados y dominados.

6) La etapa de la filosofía de la liberación

Como veremos más detenidamente en el capítulo siguiente, la influencia de Salazar Bondy en la gestación y origen de la «filosofía de la liberación» fue determinante. En realidad, la «filosofía de la liberación» hay que conjugarla en plural, en la medida en que fue el resultado de la confluencia de varios autores y corrientes de pensamiento, comprendidos desde el historicismo de L. Zea y de Arturo A. Roig, las teorías de Salazar Bondy sobre la dominación y liberación, hasta los esfuerzos concretos de un grupo de jóvenes intelectuales argentinos que reflexionaron juntos en varios seminarios y jornadas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de El Salvador (San Miguel, Argentina). El impacto sobre este grupo de jóvenes argentinos del libro de Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* fue determinante, por lo que invitaron a nuestro filósofo peruano a participar en las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel, junto con L. Zea, y allí Salazar presentó

[217] SOBREVILLLA, D., «Introducción…», *o.c.*, p. 52.

la ponencia «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación»[218], produciéndose a continuación un diálogo de gran interés.

Se suele considerar a Salazar Bondy y a Zea como dos importantes antecedentes de la «filosofía de la liberación», que según E. Dussel y H. Cerutti Guldberg[219] se habría originado en el entorno de estas Jornadas Académicas. D. Sobrevilla entiende que «las ideas de Salazar sobre la filosofía de la dominación de 1969 fueron mucho más que un mero antecedente de la filosofía de la liberación latinoamericana: en verdad tuvieron un papel protagónico en la gestación del movimiento liberacionista»[220]. Y las razones en las que se apoya esta afirmación estarían, según Sobrevilla, en que Salazar Bondy venía escribiendo sobre la cultura de la dominación y la necesidad de la liberación desde varios años atrás, como hemos ido viendo en páginas anteriores. Por tanto, la ponencia de Salazar en las Jornadas de San Miguel en 1973 no era una improvisación, sino la expresión madura y desarrollada de un pensamiento que venía gestando desde hace ya algunos años.

Además, Sobrevilla analiza el libro conjunto de varios filósofos de la liberación argentinos, aparecido en 1973 con el título *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*[221], y advierte en sus diferentes trabajos, en concreto en el de E. Dussel, una directa influencia de las ideas de Salazar Bondy. Igual influencia se da en los rasgos que Horacio Cerutti atribuye a la filosofía de la liberación, en su escrito «Actual Situation and Perspectives of Lían American Philosophy for Liberation»[222], tres de entre los cuatro caracteres que le atribuye estaría tomados casi literalmente del libro de Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América*?[223]. Con esto no quiere decir Sobrevilla, lo dice claramente en su texto, que quiera atribuir la paternidad de la filosofía de la liberación a Salazar Bondy, puesto que las influencias que gestaron esta corriente, como lo veremos en su momento, fueron muy variadas, sino simplemente resaltar «el rol protagónico» que desempeñó el maestro peruano en el origen de la filosofía de la liberación. Por otro lado, considera Sobrevilla que «la concepción del filósofo

---

[218] *Stromata,* 29 (1973), n.º 4, pp. 393-397.

[219] CFR. CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.

[220] SOBREVILLLA, D., «Introducción…», *o.c.*, p. 57.

[221] Buenos Aires, Bonum, 1973.

[222] En *The Philosophical Forum*, Nueva York, vol XX, n.º 1-2, Fall-Winter 1988-89, pp. 45-46.

[223] Cfr. SOBREVILLLA, D., «Introducción…», *o.c.*, pp. 56-73.

peruano es bastante más amplia que la del movimiento argentino: no se refiere únicamente a una filosofía de la liberación sino, antes que a ella, a una cultura de la liberación, de la que aquella filosofía es sólo un producto al lado de otros»[224]. Por otro lado, Salazar defendía la importancia de utilizar «una metodología rigurosa en el tratamiento de los problemas filosóficos (…), convicción que no se la encuentra, o no se la encuentra de la misma manera, en la filosofía de la liberación latinoamericana»[225].

Una mayor explicitación del pensamiento de Salazar Bondy sobre la filosofía de la liberación se halla en la ponencia que presentó en el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad de Buenos Aires, en 1973, con el título de «El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo», que ha permanecido inédita hasta fechas muy recientes[226].

En conclusión, a pesar de que la muerte segó en plena flor el trabajo reflexivo de nuestro filósofo peruano, no cabe duda de que su denso, original y crítico pensamiento filosófico ha dejado una honda huella en la historia del pensamiento hispanoamericano, pudiendo prever con añoranza la riqueza y la madurez que cabría haber esperado de sus aportaciones futuras, si la vida le hubiera dado más tiempo.

b) Francisco Miró Quesada (n. 1918)[227]

Junto a Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada es sin duda el filósofo peruano más representativo del grupo generacional que estamos estudiando. Se trata de un personaje muy polifacético, puesto que junto a su trayectoria filosófica (situada, como vamos a ver a caballo entre la tradición analítica, el humanismo socialista y la filosofía americanista) estuvo muy involucrado en el trabajo político. Todos estos elementos los vamos a ir describiendo, de forma sintética, a continuación.

---

[224] Ibídem, p. 62.

[225] Ibídem, p. 62. Esta misma referencia a las insuficiencias metodológicas, las hará Horacio Cerutti (cfr. su libro citado) y sus compañeros de tendencia dentro de la filosofía de la liberación, como tendremos ocasión de ver.

[226] Cfr. Salazar Bondy, A., *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*, *o.c.*, pp. 179-190.

[227] Cfr. Sobrevillla, D., *Repensando la tradición national, I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, Lima, Edit. Hipatia, 1989; Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de la historia*, Caracas, Monte Avila, 1997; Sobrevillla, D./ García Belaunde, D. (eds.), *Lógica, razón y humanismo. Homenaje a Francisco Miró Quesada*, Lima, 1992; Rivara de Tuesta, M.ª Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, tomo III, *o.c.*; Id., *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*, *o.c.*

1) Datos biográficos

Nació en Lima en 1918, en el seno de una familia acomodada, dueña del importante periódico *El Comercio*. Los estudios de primaria los realizó en Francia, y los de secundaria en Perú. Desde muy joven se aficionó a la lectura, teniendo fácil acceso a todo tipo de libros en la bien nutrida biblioteca paterna[228]. Su afición a la filosofía surgió muy pronto, iniciando sus estudios universitarios en la Universidad Católica de Lima y luego en la de San Marcos. Junto a la filosofía, realizaba estudios de abogacía. El entusiasmo por la filosofía hizo que se dedicara sólo a ella, aunque con la promesa hecha a su padre de concluir la carrera de leyes más tarde. El doctorado en filosofía lo consiguió a los veinte años. Dentro de la filosofía, le fue interesando cada vez más autores relacionados con filosofía de la ciencia: Leibniz, Kant, Cassirer o Russel, sintiéndose inclinado a estudiar matemáticas y física para poder entender a fondo sus textos. Junto a las matemáticas, se fue especializando progresivamente en lógica matemática, y en temas cercanos a la filosofía analítica y de la ciencia. Como el propio autor señala, «creo que el estudio de las matemáticas fue decisivo en mi carrera de filosofía porque me amplió el horizonte y me dio la llave para las ciencias naturales; pero sobre todo porque me ayudó a descubrir la lógica matemática. Sin embargo quiero destacar que siempre me interesé por el problema del hombre. Es, de hecho, el problema que más me ha interesado. De manera que para mí las matemáticas y la lógica fueron medios para figurizar el pensamiento»[229]. Como puede verse, Miró Quesada es un pensador polifacético, interesado por la filosofía en sus variadas facetas, desde la analítica hasta la fenomenología y el humanismo socialista, la abogacía y la política, como tendremos ocasión de ver más adelante.

2) Su itinerario filosófico

Miró Quesada ha cultivado dentro de la filosofía dos corrientes de pensamiento que normalmente suelen diferenciarse, e incluso suelen estar frecuentemente a la greña: la filosofía analítica y la filosofía de orientación americanista. Ha sabido mantenerse sin demasiados problemas entre ambas corrientes, haciendo a veces de puente entre sus diversos

---

[228] Para todos estos datos biográficos, sigo la entrevista de Carmen Bohórquez y Raúl Fornet-Betancourt a Francisco Miró Quesada, «El humanismo está unido a una opción por el socialismo. Entrevista», en *Concordia*, 1995, n.º 28, pp. 73-79.

[229] Ibídem, p. 74.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

cultivadores. En cada una de las dos corrientes ha tenido un mentor que ha marcado su trayectoria intelectual: Mario Bunge en el lado analítico, y Leopoldo Zea en la línea americanista o afirmativa, como la ha bautizado el propio Miró Quesada.

Con L. Zea tuvo dos encuentros tempranos muy significativos: en 1946, con motivo de la llegada de Zea a Lima para su investigación sobre la filosofía hispanoamericana, y en 1951, con ocasión de la participación del filósofo mexicano en la celebración de los 400 años de la fundación de la Universidad de San Marcos. Antes de que llegara Zea a Lima en 1946, Miró Quesada había recibido una carta de Francisco Romero anunciándole la llegada de este joven valor de la filosofía, pidiéndole que le atendiera. En las conversaciones que tuvieron ambos jóvenes, como Miró Quesada ha contado en el prólogo de su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*[230], Zea le convenció de que, en vez de estudiar la lógica matemática y la filosofía de las ciencias en abstracto, estudiara la historia de la lógica y de las ciencias en Perú. Y aunque Miró Quesada estaba convencido de que eso era inútil pues creía que no había habido lógicos en el Perú, Zea le indicó que primero estudiara la historia y luego ya se vería. A partir de ese contacto se hicieron grandes amigos, y Miró Quesada fue ganado para la orientación americanista de la filosofía.

Con Bunge se encontró en 1951, en México, con motivo de la celebración de los 400 años de la Universidad de México. «Y ahí conocí yo a Mario Bunge, dice Miró Quesada, quien me acomplejó por completo; pues era un monstruo en saber matemática y lo admiré por su rigor científico y la amplitud de sus conocimientos científicos»[231].

Las publicaciones de nuestro autor se han movido en los dos campos de reflexión filosófica. En la línea analítica se puede citar *Lógica (Curso de Lógica Matemática*) (1946) y *Filosofía de las Matemáticas* (1954). Pero no por eso dejó de interesarse por los temas de la filosofía continental, como lo indica su libro *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941). Pero donde Miró Quesada ha tenido una aportación destacada ha sido en la historia del pensamiento filosófico hispanoamericano, con sus dos imprescindibles libros sobre este tema: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*[232], y su continuación, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*[233], el primero de los cuales

[230] México, FCE, 1974. Cfr. También en la Entrevista de C. Bohórquez y R. Fornet-Betancourt, *o.c.*, p. 74.

[231] Entrevista de C. Bohórquez y de R. Fornet-Betancourt, *o.c.*, p. 75.

[232] México, FCE, 1974.

[233] México, FCE, 1981.

lo hemos citado en múltiples ocasiones. En la orientación hacia estos temas del pensamiento hispanoamericano, ya hemos señalado que fueron decisivos los encuentros personales con Zea, pero además la lectura de sus diferentes libros, entre los que el propio Miró destaca *El occidente y la conciencia de México.* «Ese libro, dice Miró Quesada, me hizo comprender realmente lo que era mi propio país. Así que por ese libro empecé a comprender lo que era el Perú»[234]. Y en ese acercamiento hacia su propio país, Miró Quesada indica también que empezó a tomar conciencia de la realidad del indio en Perú. Empezó a darse cuenta de que el indio era el gran olvidado y desconocido en el Perú, y «así decidí acercarme al indio», porque «comprendí que era una especie de extranjero en el Perú», y que en el Perú «había mucho desprecio por el indio»[235].

Por el hecho de cultivar las dos corrientes de pensamiento de mayor interés en el panorama hispanoamericano más reciente, y por su carácter abierto y mediador, ha servido en muchas ocasiones de puente, contacto y colchón para evitar conflictos entre las dos tendencias señaladas. El mismo autor indica esta tarea de mediación ejercida en el Encuentro de Morelia (México) de 1975, entre las diferentes corrientes de la filosofía de la liberación, de cara a consensuar un documento que se denominó la «Declaración de Morelia». Frente a Dussel, que defendía la exclusiva referencia al pensamiento dialéctico, Miró Quesada insistió en tener en cuenta y mencionar también el analítico y deductivo. Su capacidad dialogante y mediadora obtuvo el respaldo de todo el grupo, entre los que se encontraban Zea, Villegas, Roig, Dussel y Miró Quesada[236].

Miró Quesada es consciente de que las dos corrientes, la analítica y la americanista, de la que ha surgido la filosofía de la liberación, «se detestan», acusándose mutuamente de deficiencias en el ejercicio de su filosofar. Los analíticos les achacan a los otros de «ser unos ignorantes, que no sabían hacer filosofía como se debe, que eran vagos». Y los americanistas tildan a los analíticos de «reaccionarios» y de «rehuir la responsabilidad política». En medio de ambos grupos, que se lanzan tales acusaciones, Miró Quesada indica que «yo no comprendí nunca por qué peleaban; pues no veía contraposición sino complementación en lo que decían. Y tuve suerte porque de hecho estaba en los dos grupos; tenía íntimos amigos en los dos grupos»[237].

---

[234] Entrevista a Miró Quesada, *o.c.*, p. 75.
[235] Ibídem, p. 75.
[236] Ibídem, pp. 77 y 78.
[237] Ibídem, p. 77.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Pero donde Miró Quesada se siente más en terreno propio es en la línea de una filosofía humanista de talante *socialista*. Hemos recogido más arriba unas palabras en las que nos decía que «sin embargo quiero destacar que siempre me interesé por el problema del hombre. Es, de hecho, el problema que más me ha interesado». Cuando se refiere al humanismo, lo hace en la línea amplia de Kant: «humanismo en el sentido de la máxima kantiana del hombre como fin, y no como medio»[238]. Junto a la filosofía kantiana, quien también le influyó de modo especial en la orientación humanista fue el existencialista francés A. Camús, con quien tuvo contacto personal y una gran amistad en Francia, de tal modo que le permitió publicar en el periódico familiar, *El Comercio*, todos los artículos suyos que creyera oportuno[239].

Pero la afiliación al humanismo, la pasión por el hombre, sobre todo por las clases más desfavorecidas, le hizo acercarse al socialismo, en la medida en que él mismo reconoce que no es lo mismo ser humanista en una sociedad como la europea que en Hispanoamérica. Así que su acercamiento al socialismo le pareció una deducción lógica, «pues yo razonaba: si el hombre tiene que ser un fin, y no un medio, entonces hay que rechazar el racismo, el capitalismo, la explotación del hombre por el hombre»[240]. Estas motivaciones le llevarán a dar el paso hacia el compromiso político y a acercarse a la filosofía de la liberación.

3) Su participación en la política[241]

Su pasión humanista y el contacto con el líder político Belaúnde le decidieron a participar en política dentro del partido Acción Nacional. Pero ya antes se había interesado Miró Quesada por lo político, dentro de un grupo de intelectuales, entre los que sitúa a Salazar Bondy, Jorge Bravo Fresan, León Barandiarán y a él mismo, que conforman una orientación que donomina *socialprogresismo*[242]. Pero, como el propio autor indica, «después me retiré porque no estaba de acuerdo con el movimiento político práctico. Pero siempre mantuve la más cordial relación»[243]. Y se decidió por entrar a formar parte de Acción Popular, el partido de Belaúnde, que ganaría las elecciones de 1962. Vimos cómo

---

[238] Ibídem, p. 75.
[239] Ibídem, p. 75.
[240] Ibídem, pp. 75-76.
[241] Cfr. Larco, J./Burgos, H./Sánchez León, A., «Tres rounds con Francisco Miró Quesada. Entrevista», *Quehacer*, Desco, Lima, 1995, n.º 97, septiembre-octubre, pp. 8-21.
[242] Ibídem, p. 9.
[243] Ibídem, p. 9.

Salazar Bondy había trabajado en otro grupo político de cara a estas mismas elecciones, pero fracasó. Miró Quesada se convirtió en el ideólogo del partido vencedor, escribiendo para él diversos textos políticos, como *El hombre sin teoría* (1958), *La Ideología de Acción Popular* (1963), *Compendio ideológico* (1966), y *Exposición sistemática de la Ideología de Acción Popular* (1966).

Además de ideólogo, fue ministro de Educación en el primer gabinete del gobierno de Belaúnde, y trató desde ahí de colaborar por la reforma educativa de su país, especialmente haciendo llegar los medios educativos a las zonas indígenas[244]. Durante esos años fueron también interesantes sus debates políticos con el APRA, sobre todo a raíz de la publicación del libro de Víctor Raúl Haya de la Torre, *Espacio-tiempo. Ideología del APRA*[245].

Pero toda la labor de la política del gobierno de Belaúnde se vino abajo con el golpe militar de Velasco Alvarado, en 1969. Cuando nos referimos a Salazar Bondy, vimos cómo extrañamente aceptó éste la invitación del dictador para colaborar en responsabilidades del ministerio de Educación para la reforma educativa. Lo curioso es que Salazar, situado ideológicamente más a la izquierda que Miró Quesada, acepta colaborar con el gobierno de Velasco, con la justificación, como vimos, de que lo importante era tener resortes de poder para ayudar a la reforma educativa. En cambio, Miró Quesada no quiso saber nada con el gobierno de Velasco Alvarado, aun cuando le ofrecieron encargarse él personalmente de la dirección del cerrado periódico familiar *El Comercio*, como condición para que pudiera ser abierto y seguir publicándose. A pesar de esa diferente actitud, señala Miró Quesada que siguieron siendo muy amigos Salazar y él, y que fue una lástima que no saliera adelante el plan educativo de Salazar, porque lo consideraba muy bueno[246].

4) Su acercamiento a la filosofía de la liberación

Al producirse el levantamiento de Velasco Alvarado, Miró Quesada escribió *Humanismo y revolución* (1969), realizando una especie de balance de lo conseguido por los gobiernos de Belaúnde y presentando unos planteamientos ideológicos más progresistas que su propio partido Acción Popular. De alguna manera, representaba este libro, como el mismo autor señala, como la expresión de una decepción por lo poco

---

[244] Cfr. Ibídem, p. 14.
[245] Cfr. Ibídem, p. 10.
[246] Cfr. Ibídem, pp. 14-15.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

conseguido durante el mandato de Belaúnde en el campo de la reforma agraria o en la nacionalización del petróleo, a pesar de que ese gobierno también hizo cosas muy valiosas e importantes. Pero no era un gobierno revolucionario, y consideraba Miró Quesada que tenía que haberse hecho mucho más[247].

Su orientación humanista y socialista, y su sinceridad ética a favor de una sociedad más justa y solidaria, le fueron llevando hacia la filosofía de la liberación. El camino para ello, en el campo de la filosofía, fue seguir las huellas de L. Zea, a quien considera el auténtico precursor de la filosofía de la liberación. En ese sentido, afirma que debe dejarse de lado «el debate absurdo entre mexicanos y argentinos sobre el origen del movimiento. Digo esto último porque me parece indispensable que es la obra de Leopoldo Zea la que marca el verdadero punto de arranque. Recordemos que ya en 1956 Zea escribe un ensayo sobre la cultura de la dominación donde está la perspectiva de la filosofía de la liberación»[248].

Aunque no deja de seguir cultivando temáticas de la línea analítica, él no se considera un filósofo analítico, sino alguien comprometido por la línea americanista y la filosofía de la liberación. Ha sido un partícipe activo de los encuentros de esa línea de pensamiento, y como vimos fue uno de los redactores de la «Declaración de Morelia». Pero eso no quita que deje de instar a los jóvenes filósofos a que cultiven todas las ramas de la filosofía y a que las practiquen con rigor científico, puesto que considera necesario en la filosofía completar una doble actitud: la metodología científica y la ideología crítica, que trate de hacer de la filosofía un instrumento teórico al servicio de la praxis liberadora. Así lo expresan sus propias palabras: «Para mí el filósofo tiene una doble misión: primero debe tratar de saber cómo es el mundo y luego tratar de decir cómo debe ser»[249].

2.2.3. *El núcleo argentino y uruguayo: Arturo Andrés Roig y Arturo Ardao*

La línea filosófica que venimos denominando, con Miró Quesada, afirmativa, tuvo también en el Cono Sur representantes de peso, como son, entre otros, el argentino Arturo Andrés Roig y el uruguayo Arturo Ardao. Vamos a presentar a continuación lo más significativo de la trayectoria vital y de la obra filosófica de ambos intelectuales.

---

[247] Cfr. Ibídem, p. 11.
[248] Entrevista a Miró Quesada por C. Bohórquez y R. Fornet-Betancourt, *o.c.*, p. 79.
[249] Ibídem, p. 79.

a) Arturo Andrés Roig[250]

1) Itinerario vital e intelectual[251]

Nació en Mendoza (Argentina) en 1922. Tras su formación filosófica universitaria, ha ejercido la docencia universitaria centrándose durante muchos años en la Historia de la filosofía universal y en la Historia del Pensamiento latinoamericano. A pesar de que esta segunda temática le ha ido interesando y ocupando de modo progresivo, su interés inicial por la filosofía griega, y por Platón en particular, se ve reflejado en su libro *Platón y la filosofía como libertad y expectativa* (1972).

Pero pronto se fue interesando por el pensamiento hispanoamericano, en cuyo viraje tuvo una influencia decisiva el encuentro con L. Zea, fenómeno ocurrido también con otros autores estudiados. Conoció a Zea en un Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en 1959, y organizado por Francisco Romero en Buenos Aires. Allí conoció también a Salazar Bondy y a Francisco Miró Quesada. El propio Roig nos indica la importancia de ese encuentro: «Ahí empezó una segunda etapa, porque Leopoldo me dice: a mí me gustaría que trabajara la problemática latinoamericana y tuvimos una conversación muy importante»[252]. Con ese impulso, empezó junto con C. Alberini y R. Agoglia a trabajar sobre el pensamiento ecléctico en el Río de la Plata, pero se da cuenta durante la investigación de que el interés estaba más bien en la presencia del Krausismo. Eso le llevó a escribir *Los Krausistas Argentinos (*1969). Posteriormente, su labor investigadora le llevó a escribir otro libro sobre el pensamiento espiritualista de la segunda mitad del s. XIX.

A partir de los setenta, inicia el Seminario de Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras, impulsando la investigación

---

[250] Cfr. Pérez Zavala, Carlos, *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto y Edición de ICALA, Tesis doctoral, 1997; Cerutti Guldberg, H. y Rodríguez Lapuente, M. (eds.), *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989; Schutte, Ofelia, «Roig y la función de la filosofía en América Latina», en Roig, A.A., *Rostro y Filosofía en América Latina*, Mendoza, EDICUNC, 1993; Calderón, Ana Lía, «Presentación del Dr. Arturo Andrés Roig», *Praxis* (Costa Rica, Universidad Nacional), 1997, n.º 50, enero, 307-312; Fernández Nadal, E. y Muñoz, M., «Crítica y utopía en la reflexión ética y política de Arturo Roig», en Fernández Nadal, Estela (ed.), *Itinerarios socialistas en América Latina*, Córdoba (Argentina), Editora Alción, 2001, pp. 207-223; Bohórquez, Carmen, «Prólogo» a Roig, A.A., *Caminos de la Filosofía Lainoamericana*, Maracaibo (Venezuela), Universidad del Zulia, 2001, pp. 5-15.

[251] Sigo especialmente a Calderón, A. L., *o.c.*

[252] Pinedo, Javier, «Una Trayectoria Intelectual. Entrevista con Arturo Andrés Roig», *Estudios Latinoamericanos. Solar* (Revista de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América y el Caribe, Sección Chilena), Santiago de Chile, 1993, pp. 175-176.

de los alumnos del último año de carrera. Los temas que Roig trataba e impulsaba entre los alumnos eran referidos a la filosofía latinoamericana. Así, trabajó sobre Vaz Ferreira, Rodó, Antonio Caso y otros.

En estos años entabló relación con el grupo argentino iniciador de la filosofía de la liberación, participando en sus reflexiones a partir de 1973. Roig fue uno de los participantes del Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en Buenos Aires en 1976, y en el Encuentro de Filosofía de Morelia (México) con la ponencia «Función actual de la filosofía en América Latina»[253]. Nuestro filósofo participó también en la redacción de la conocida *Declaración de Morelia*, junto con Zea, Villegas, Dussel y Miró Quesada.

En 1975, lo mismo que otros importantes filósofos, tiene que abandonar Argentina ante la persecución de los militares asentados en el poder, y se traslada a Quito, en cuya Universidad seguirá impartiendo su saber filosófico y entregado a la investigación y rescate del pensamiento de ese país, durante una década. En estos años trabajó de profesor en la Universidad Católica del Ecuador y luego en la Universidad Central de Quito. Igualmente, durante esos años impartió cursos en la Universidad Nacional Autónoma de México, así como también impartió diversos cursos y conferencias en diversos países sudamericanos y del Caribe, e incluso en Europa. Una de sus obras más significativas e importantes de estos años es *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII* (1984, dos tomos), donde realiza «una nueva lectura de la ilustración hispanoamericana, así como una propuesta de reconstrucción de nuestro humanismo»[254].

Regresado a la Argentina en 1985, se le restituyó su cátedra en la Universidad, jubilándose en 1988. Pero ha continuado su labor en los entornos universitarios como Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha sido premiado con múltiples reconocimientos honoríficos e investido *Doctor honoris causa* en varias universidades[255]. Entre sus muchos libros publicados, cabe resaltar *La filosofía de las Luces en la ciudad agrícola* (1968), *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina* (1981), *El pensamiento social*

---

[253] AA.VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-152.

[254] CALDERÓN, A.L., *o.c.,* p. 308. Sobre la labor realizada por Roig en Ecuador, cfr. PALADINES, Carlos, «Argentina. Ecuador. Una historia del "Nosotros" y de lo "Nuestro"», en *Revista de las Ideas*, Quito (Centro de la Cultura ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador), 1991-1992, n.º 11-12.

[255] Cfr. todos estos datos en CALDERÓN, A.L., *o.c.* pp. 308-309.

de Juan Montalvo (1984 y 1995), *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984), *El Humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1984), *La Utopía en el Ecuador* (1987), *Historia de las ideas, Teoría del discurso y Pensamiento Latinoamericano* (1991), *Rostro y filosofía de América Latina* (1993), *El Pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994), *Mendoza en sus letras y sus ideas* (1996), la edición de *El pensamiento social y político iberoamericano del s. XIX*[256], y *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*[257].

2) Los contenidos más significativos de su filosofía[258]

El eje central que mueve la reflexión filosófica de A.A. Roig es, como señalan E. Fernández y M. Muñoz, «su convencimiento de que la historia de las ideas latinoamericanas no está desvinculada ni podría estarlo de un marco ético y político»[259]. De ahí que su reflexión filosófica ha estado siempre al servicio de un «claro e indeclinable compromiso con la realidad social»[260]. Por tanto, Roig ha tratado siempre de conjugar adecuadamente la «dialéctica discursiva» (ámbito de la reflexión y de la conciencia) con la «dialéctica real» (ámbito de la praxis social de los hombres).

Su preocupación filosófica se ha nutrido de un amplio elenco de influencias, comenzando por los griegos, siguiendo con el humanismo kantiano, la dialéctica hegeliana, y los teóricos modernos de la sospecha, en especial Marx. Igualmente, como vimos, una de sus preocupaciones ha sido la recuperación crítica del pensamiento hispanoamericano, en su doble y opuesto intento de mimetizar y de independizarse de la tradición europea. Entiende que en ambos ámbitos se ha dado filosofía alienante y alienada, y filosofía crítica y liberadora. En relación a ello, un ejemplo de esa ambigüedad es la llamada filosofía de la modernidad. Junto a la práctica de un sujeto autónomo y liberador, también se ha generado un sujeto dominante, apoyo de los imperialismos europeos y occidentales sobre el resto de las culturas del planeta. Al igual que otros muchos autores, Roig considera que el punto culminante de esta filosofía «del sujeto» o «de la conciencia» es el pensamiento de Hegel. La crítica a esta línea filosófica, las «filosofías de la sospecha», iniciadas

---

[256] Madrid, Trotta, 2000.
[257] Maracaibo (Venezuela), Universidad del Zulia, 2001.
[258] Sigo en esta síntesis a FERNÁNDEZ NADAL, E./MUÑOZ, M., «Crítica y utopía en la reflexión ética y política de Arturo Roig», *o.c.*
[259] *O.c.*, p. 207.
[260] Ibídem, p. 207.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

en la segunda mitad del s. XIX, se orientan a mostrar las trampas y condicionantes que subtienden al sujeto de la modernidad, que le sirven de excusa para pensar que la propia configuración y realización conlleva la dominación del otro. «Roig se inscribe en esta tradición crítica y de sospecha respecto del sujeto moderno eurocéntrico, y dentro de ella, en una vertiente de la filosofía de la praxis que acentúa el papel transformador y creador del sujeto humano concreto, histórico y empírico»[261]. En su empeño por dar cuenta de la realidad hispanoamericana, se aparta del marxismo vulgar, defensor de un determinismo economicista, recuperando en cambio lo más valioso de la tradición marxista, como es la condición histórica de la realidad, la primacía de lo social sobre lo individual, la primacía de los modos concretos de ser sobre la conciencia y el pensamiento, y la primacía también de una filosofía de la «liberación» sobre las filosofías centradas en la «libertad».

En coherencia con esos planteamientos, los temas nucleares de su interés filosófico se centran en el estudio crítico de la historia del pensamiento hispanoamericano, el valor de la utopía como apertura a una nueva posibilidad, la no aceptación de una filosofía de lo fáctico, y la exigencia de una filosofía fundamentada en la unidad teoría-praxis. En función de estos temas, vamos a presentar una síntesis de su filosofía.

2.1.) *La recuperación crítica de la historia del pensamiento hispanoamericano*

Ya vimos la importancia del encuentro con Zea para meterse lleno en esta tarea. Pero no se limitó al estudio ingenuo del pasado de ese pensamiento, sino que siempre se empeñó en hacerlo con una metodología crítica, bajo la orientación del «giro lingüístico» y los aportes de la crítica de las ideologías. Igualmente, Roig ha partido en sus trabajos de la tesis de la preeminencia de la contextualidad social en relación a los textos y autores a estudiar. «El objetivo es descubrir y dejar que se expresen las voces "otras", aquéllas de sujetos sociales que no toman la palabra directamente, que son muchas veces silenciadas o eludidas en los textos, pero que pueden reconstruirse a partir de las polémicas y conflictos que la escritura elude u oculta»[262]. Esto supone que la filosofía no puede reducirse a investigar las posibilidades y límites de la razón (nivel epistemológico), sino que es imprescindible añadir, en un nivel más profundo y primero, la reflexión acerca del sujeto y de la

[261] Ibídem, p. 208.
[262] Ibídem, p. 210. Cfr. ROIG, A.A., «Propuestas metodológicas para la lectura de un texto», en *Revista del IDIS*, Cuenca, Universidad de Cuenca, 1984, n.º 11, pp. 131-138.

realidad social e histórica en la que está inmerso y se ha ido configurando como tal sujeto cognoscente y práxico[263].

Para Roig es paradigmático de un inicio incorrecto y sintomático del filosofar los planteamientos de Hegel en su *Introducción a la Historia de la Filosofía*, en la medida en que considera que el inicio del filosofar dado en Grecia supone la autoafirmación de un sujeto que se pone a sí mismo como valioso y tiene como meta fundamental conocerse a sí mismo. Roig entiende que la única forma de rescatar este inicio del filosofar es advertir la dimensión social inevitable en la que está inmerso el sujeto filosofante, y por eso Roig postula un sujeto del filosofar que sea entendido en todas sus dimensiones antropológicas y sociales. No es un sujeto pensante y abstracto, sino un sujeto empírico y envuelto en el conjunto de elementos que configuran la estructura social de todo ser humano. «Por lo tanto, el a priori que postula Roig no se refiere a las condiciones de posibilidad de la experiencia en general (que nos harían pensar en un sujeto de tipo trascendental), sino en aquellas que permiten interrogarse por la emergencia del pensamiento filosófico latinoamericano; esto es, por aquellas condiciones que posibilitan la conformación de un discurso propio y que remiten, no a los límites dentro de los cuales es legítimo el uso de la razón en general, sino al sujeto concreto que, en cada caso, conoce, y a la realidad social en que está inmerso»[264].

Para ello, Roig habla de la «sujetividad», en oposición a la «subjetividad», como un sujeto colectivo, un «nosotros», definido en conflicto con otros sujetos, también configurados por el conjunto de elementos que conforman la realidad social e histórica.

Así, desde un cuestionamiento de la dialéctica hegeliana, en la mediada en que es expresión de un pensamiento centrado en el yo dominador, soporte de una concepción de la historia unitaria que ya sabe la meta a la que hay que llegar y que implica un «proyecto de continuidad» al servicio de los poderes dominantes, pretende estudiar la filosofía que se ha producido en la América hispana desde parámetros diferentes a los que han sido utilizados en la llamada «Historia universal». Así, frente a los criterios que han sostenido una «filosofía de la historia» dominante, Roig entiende que se trata de construir una «teoría crítica de la historia», consistente en comprender los acontecimientos de la historia desde la óptica de su función social, esto es, como manifestaciones del empeño de afirmación de los sujetos y del mundo en el que viven.

---

[263] Cfr. Roig, A.A., «Introducción» y «Acerca de la significación del “nosotros”», en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, 9-23.

[264] Fernández Nadal, E./Muñoz, M., *o.c.*, p. 211.

En el acercamiento a la tradición hispanoamericana, Roig advierte que los grandes teóricos hispanoamericanos se han empeñado precisamente en invertir este modelo de comprensión histórica hegeliano, rechazando el juicio de considerar a América como el «continente vacío», naturaleza sin historia, continente del futuro pero no del presente, destinado a ser formalizado por el espíritu y la razón europeos. Esta lectura ideológica de la historia, justificadora de la relación de dominio entre Europa y el resto del mundo, se ha tratado de sustituir por una lectura más ética y esperanzadora. Entiende Roig que la función «vespertina» que le atribuye Hegel a la filosofía («búho de Minerva») tiene que ser corregida y superada por una función «matinal», que no consagre y justifique el pasado, sino que vaya por delante de la realidad orientándola interesadamente en su propia realización.

En el empeño, pues, de reconstruir el pasado hispanoamericano, Roig considera que la figura paradigmática y precursora es Bartolomé de Las Casas y su denuncia de la destrucción de las Indias, puesto que es el «punto cero» de la identidad americana conquistada y dominada por el europeo, y el símbolo que nos recuerda permanentemente las discontinuidades que se han dado en la historia en el empeño de lograr una «sujetividad» autónoma y emancipada[265]. Roig reconoce, que, en medio de grandes ambigüedades, se ha dado un esfuerzo permanente orientado a la afirmación del hombre latinoamericano. Se trata, por tanto, de rescatar esos momentos valiosos, que son los cimientos sobre los que hay que ir construyendo las diversas posibilidades que se abren de cara al futuro. Esos momentos de denuncia de la situación de dominación y de búsqueda de la liberación constituyen los capítulos en los que el hombre hispanoamericano ha puesto en juego su esfuerzo por conseguir su propia identidad, en un empeño también de invertir la teoría y la práctica del inveterado discurso europeo. A lo largo de sus prolongados esfuerzos de recuperación histórica, Roig ha realizado interesantes y ejemplares estudios sobre los más variados y valiosos personajes del pasado histórico de los siglos XIX y XX, desde Eugenio Espejo, Simón Rodríguez, Simón Bolívar y Andrés Bello, pasando por Alberdi, Sarmiento y Martí, hasta Mariátegui, J. Gaos y el «Che» Guevara. «En todos ellos subyace una Filosofía de la historia organizada a partir de la asunción de la dimensión conjetural del saber y la afirmación de una voluntad política transformadora»[266].

---

265 Cfr. ROIG, A.A., «Eugenio Espejo y los comienzos y recomienzos de un filosofar latinoamericano», en *Rostro y Filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, 164-170.

266 FERNÁNDEZ/MUÑOZ, *o.c.*, p. 215.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

2.2) *La búsqueda utópica de la dignidad*

Todo el empeño de recuperación histórica, así como el resto de sus reflexiones filosóficas acerca de la realidad hispanoamericana, están impregnadas, como hemos dicho, de un inexcusable sesgo ético. Apoyándose en la distinción hegeliana «moralidad-eticidad», pero entendiéndola de diferente forma, Roig se empeña en ver cómo se han ido conjugando estas dos categorías en la historia hispanoamericana. En el desarrollo del quehacer histórico, cada cultura o clase dominante construye su propia configuración social, basada en normas y leyes, que marcan las orientaciones de conducta que se consideran «legales», normativas. Es lo que denomina Hegel una «eticidad» (*Sittligkeit*). Pero frente a cada «eticidad», en la medida en que no se trata de orientaciones morales perfectas sino más bien una normatividad al servicio de los intereses dominantes, se alzan los diversos grupos marginados y dominados con objeto de configurar una nueva normatividad social. Esa base moral desde la que se critica la «eticidad» vigente, constituye la «moralidad» (*Moralität*).

La historia hispanoamericana ha estado llena de emergencias críticas de *moralidades* rebeldes que se han levantado frente a las «eticidades» vigentes para exigir un mayor respecto por la dignidad humana. Por tanto, las «moralidades» críticas y revolucionarias suelen tener como idea reguladora la «utopía de la dignidad humana». Se trata, por tanto, de reconstruir toda una «antropología de la emergencia», tal y como se ha dado en estos levantamientos críticos episódicos, que nos sirven de modelo para alumbrar un futuro nuevo. Y considera Roig que el contenido antropológico desde el que se critica la «eticidad» vigente para caminar hacia otra más justa y solidaria, no debe limitarse a aspectos económicos, sino que debe apoyarse en un contenido *moral*, por cuanto entiende que la dignidad humana constituye la base y necesidad humana primaria, sobre la que se apoyan todas las demás.

Esta necesidad de defender y aspirar al respeto a la dignidad humana considera Roig que representa una «función utópica» presente en todo ser humano. Desde esa aspiración se intenta superar las totalizaciones y eticidades dominantes, desde la exigencia del respeto a esa dignidad humana postergada y herida. Claro que el concepto de *utopía* no supone en los planteamientos de Roig una realidad inalcanzable e irreal, sino que tiene como función «avizorar los límites de lo posible». La utopía empuja al sujeto, orienta su práctica, y sostiene la capacidad que tiene el ser humano de transformar la historia desde sus decisiones libres. «Así, el ejercicio de la función utópica promueve el surgimiento y la afirmación de la alteridad que se manifiestan en las formas de re-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

sistencia a la lógica del poder. La "moralidad de la protesta" se presenta, de ese modo, como una "moral heroica", fruto de sucesivos movimientos sociales del continente que, motorizados por la función utópica, se sublevan ante una "ética del poder"»[267].

En resumen, y refiriéndose a la realidad presente, Roig advierte que frente a la eticidad neoliberal, basada en el «egoísmo racional» y en la «ética del mercado», la tradición hispanoamericana está articulada en torno a la defensa de la dignidad humana, desde la cual se puede construir una política que defienda los derechos humanos y una democracia basada en la participación igualitaria de todos. Pero para llegar a esa utopía, se trata de analizar la situación concreta de nuestra sociedad y ser conscientes de las contradicciones con las que está atravesada. Las contradicciones son múltiples y complejas, puesto que van desde la relación capital-trabajo, vida pública-vida privada, hombre-mujer, y relaciones Norte-Sur dentro del actual proceso de globalización, entre otras. Se necesita, por tanto en primer lugar, el ejercicio de la crítica, para sobre ella implementar una praxis transformadora que empuje a su realización las aspiraciones más profundas de la sociedad. En esta relación entre discurso y praxis, Roig se ha mostrado crítico con los planteamientos de Habermas respecto a Marx, puesto que el filósofo argentino considera insuficiente para superar las contradicciones sociales el logro de consensos discursivos, entendiendo que las prácticas del *homo faber*, esto es, la dimensión del hombre trabajador, es básica y primigenia respecto a la dimensión discursiva. La lucha por la dignidad humana es importante e inaplazable, pero no puede esta lucha desvincularse de la lucha por conseguir la satisfacción de todas las necesidades materiales del ser humano[268].

2.3) *Una filosofía de resistencia y esperanza*

Cuando A. A. Roig regresó de nuevo en 1984 a la Argentina significaba para él un nuevo contacto con la realidad de su patria, y a su vez significaba el inicio de una nueva etapa de su pensamiento. Como indican E. Fernández y M. Muñoz, son dos los ejes centrales que vertebran su pensamiento durante esta etapa: la recuperación de la democracia en Argentina y la defensa de los derechos humanos, y la crítica a la ideología de los «vencedores», tanto en el ámbito nacional como en el globalizador.

---

[267] Ibídem, p. 217.

[268] Cfr. ROIG, A.A., «Tras las huellas dispersas de una filosofía latinoamericana», en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, 2 vols, vol I, p. 119.

En relación al primer aspecto, lo que preocupó y diríamos también escandalizó a nuestro filósofo fue el hecho de que, con la llegada de la democracia, no se produjo el asentamiento de la defensa de los derechos humanos. Frente a la clamorosa petición, por parte de la mayoría de la sociedad, de recuperación de la memoria histórica para la realización de la justicia sobre ella, se impuso la política del «punto final» y de la «obediencia debida», invocándose la necesidad de salvaguardar una convivencia pacífica. Esta situación le ha llevado al filósofo argentino a profundizar más en el ámbito de la ética social, mostrándose de nuevo la diferencia entre la eticidad dominante y el ansia de que resplandezca la auténtica moralidad. Los argumentos con los que la eticidad dominante pretende justificar sus intereses se centran en la teoría denominada de los «dos demonios», entendiendo que todas las atrocidades del pasado se deben a errores de ambos bandos, por lo que la mejor salida es echar tierra encima y empezar de cero. Ante esto, de nada sirve la «moral de protesta» y la «moral emergente» de los colectivos dañados en el pasado, que piden justicia y la implantación de una eticidad distinta. Sólo desde esa nueva eticidad será posible recuperar el recuerdo de la «víctimas» del pasado, dotar de sentido a sus muertes, y rescatar la vigencia de la dignidad humana. Si no se rescata la memoria de los vencidos injustamente y se impone el olvido desde la impunidad, no será posible construir una sociedad en paz basada en la justicia[269].

Todo este estado de cosas se halla apoyado por la expansión global de un capitalismo globalizador que pretender extender a todas las naciones y culturas sus ideales y normas de conducta: el egoísmo posesivo, la ética del consumo, el hedonismo y la justificación de la desigualdad. Desde la caída del socialismo real, el capitalismo se ha declarado como única salida posible para este anunciado «fin de la historia» (Fukuyama). La crítica de Roig se dirige no sólo al neocapitalismo triunfante sino también a las teorías «postmodernas», en la medida en que sus planteamientos echan por la borda lo más valioso que todavía persiste en el criticismo de la modernidad. Los postmodernos coinciden, en el fondo, con los planteamientos de la racionalidad instrumental del neocapitalismo, puesto que ambos defienden un mismo discurso totalizador. La crítica que lanzan a las teorías y movimientos de liberación de basarse en teorías omnicomprensivas (pensamiento y razón fuertes), sin haber por ello superado el horizonte y los paradigmas de la modernidad, no favorecen los intereses de los más necesitados y marginados,

---

[269] Cfr. Roig, A.A., «Figuras y símbolos de Nuestra América», en *Rostro y filosofía de América Latina, o.c.*, pp. 185-187.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

sino la victoria y permanencia de los intereses de dominación. «Renunciar a la utopía y al sujeto como capacidad de negación de la conciencia frente al devenir histórico, equivale a lanzarse de lleno a un proceso conducido por fuerzas impersonales, abandonando todo proyecto con capacidad de orientar ese proceso y evitar su destrucción»[270].

En el fondo, pues, las estrategias postmodernas coinciden con las políticas neo-liberales, puesto que llevan al «desarme de las conciencias». La caída del socialismo real no ha servido para superar las desigualdades y el advenimiento de un mundo en paz y más justo y equilibrado, sino que las diferencias se están agrandando día a día. De ahí que cada vez seamos más conscientes de que hay que continuar con la lucha a favor de la dignidad humana y de la liberación de las mayorías marginadas y dominadas. De ahí que, como indican E. Fernández y M. Muñoz, la lección más importante que A.A. Roig nos brinda, tanto a través de sus textos como de su vida, se resume es esto: «No bajaremos los brazos, no olvidaremos la injusticia ni perdonaremos los crímenes, no renunciaremos a nuestra identidad ni a nuestra memoria, seremos siempre críticos de las variadas y renovadas formas de alineación humana que emerjan de las nuevas formas de vida, y confiaremos cada día en la capacidad transformadora del sujeto humano y en las posibilidades siempre renacientes de afirmación de su valor y de su dignidad»[271].

b) Arturo Ardao[272]

La reflexión filosófica del pensador uruguayo Arturo Ardao hay que situarla también en la línea historicista de recuperación crítica del pasado histórico hispanoamericano. Nació en 1912 en la provincia de Lavalleja (Uruguay). Estudió leyes en la Universidad de la República Oriental de Uruguay, pero posteriormente se orientó hacia el cultivo de la filosofía, interesándose por el pensamiento y las ideas dentro de la historia uruguaya y del resto de Hispanoamérica. La justificación para esta dedicación al pensamiento autóctono la encuentra dentro del historicismo y de la filosofía de la circunstancia de José Ortega y Gasset.

Entre su producción escrita, podemos mencionar, en primer lugar, la encaminada a estudiar la historia del pensamiento y de las ideas en

---

[270] Fernández, E./Muñoz, M., *o.c.*, p. 222.

[271] *O.c.*, p. 223.

[272] Cfr. Zea, L., *Antología de filosofía americana contemporánea*, México, B. Costa-Amic, Editor, 1968, pp. 127-128; Larroyo, Francisco, *o.c.*, pp. 161-162.

el Uruguay: *Filosofía Preuniversitaria en el Uruguay (*1950), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950), *Problema e historia de la filosofía americana* (1951), *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956), *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (1962), *El historicismo y la filosofía americana* (1963), y *La filosofía actual en América Latina* (1976)[273]. Otro conjunto de escritos está encaminado al estudio de la universidad y de diversos personajes históricos: *La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica* (1950), *Batlle y Ordóñez y el Positivismo Filosófico* (1951), *Los orígenes de la influencia de Renán en el Uruguay* (1955), *Estudios sobre la estética de Pedro Figari*, *Introducción a Vaz Ferreira* (1961), *La filosofía polémica de Feijóo* (1962, Buenos Aires, Losada), «La idea de inteligencia en Francisco Romero»[274], y *Andrés Bello, filósofo* (1986, Caracas, Academia Nacional de la Historia).

Su orientación del sentido de la historia trata de conjugar las circunstancias concretas con vectores históricos que dan sentido y validez general tanto a los hechos concretos como a la orientación globalizadora. Y, como señala Francisco Larroyo, Ardao utiliza dos categorías como parámetros para la teorización de la historia: la idea de dialéctica y la idea de secularización[275]. Según nuestro autor, muchas de las polémicas generadas en el empeño de estudiar la historia de las ideas hispanoamericanas, en contraste con las europeas, se podrían superar si se contemplara de modo dialéctico el desenvolvimiento de esas ideas en América. En concreto, nos dice Ardao, «Lo que hay de conflictual y problemático en las relaciones entre Europa y nuestra América, como entidades culturales, deriva en buena parte de la imprecisión de nuestros vínculos con el concepto de Occidente. Pero deriva también de la imprecisión de este concepto mismo»[276]. En continuidad con estas ideas se encuentra otro de sus libros, *La secularización de la sociedad occidental* (1968).

El empeño historicista por acometer el estudio de la historia de las ideas hispanoamericanas, rescatándolas críticamente para el presente, le fue llevando, al igual que a Zea y a Roig, hacia la filosofía de la liberación, situándose como ellos dentro de la línea denominada historicista, como veremos en el capítulo próximo. Su aportación a las reflexiones de la filosofía de la liberación han sido importantes, destacando su

---

[273] México, Grijalbo, 1976.

[274] En AA.VV., *Francisco Romero: maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983, pp. 17-39.

[275] Cfr. *o.c.*, p. 161.

[276] ARDAO, A., *Dialéctica de la Occidentalidad*.

ponencia en el Encuentro de Morelia, publicada en el libro conjunto del Encuentro[277].

Su actividad profesoral la ejerce desde sus cátedras de la Facultad de Humanidades y Ciencias, en cuya actividad sustituyó a su maestro Vaz Ferreira, y en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Montevideo, donde realiza y dirige numerosas investigaciones, fruto de las cuales son sus libros más recientes: *Génesis de la idea y el nombre de «América Latina»*[278], y *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*[279].

BIBLIOGRAFIA

ABELLÁN, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid, FCE, 1998.

ARANA, Juan, «La larga marcha hacia la libertad. La evolución ideológica de Octavio Paz», *Isegoría*, 2000, n.º 23, 83-102.

ARDAO, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el s. XX*, México, FCE, 1956.

ARDAO, Arturo, *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963.

ARDAO, Arturo, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.

ARDAO, A., *Dialéctica de la occidentalidad*,

ARDAO, A., *Génesis de la idea y el nombre de «América Latina»*, Caracas, CELARG, 1980.

ARDAO, A., *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981.

ARDAO, A., *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Quito, Pontificia Universidad Católica, 1982 (2.ª ed.).

ARDAO, A., *América Latina y la Latinidad*, México, UNAM, 1993.

BEORLEGUI, C., *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.

BIAGINI, Hugo/FORNET-BETANCOURT, Raúl (eds.), *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*, Aachen (Mainz), Concordia, 2001.

BOHÓRQUEZ, Carmen, «Introducción» a ROIG, A. A., *Caminos de la Filosofía latinoamericana*, Maracaibo (Venezuela), Universidad del Zulia, 2001, pp. 5-15.

BOHÓRQUEZ, C./FORNET-BETANCOURT, R., «El humanismo está unido a una opción por el socialismo. Entrevista a Francisco Miró Quesada», *Concordia*, 1995, n.º 28, pp. 73-79.

BRAVO BRESANI, J., *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre*, Lima, Moncloa, 1967.

---

277 AA. VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.

278 Caracas, CELARG, 1980.

279 México, UNAM, 1981.

CALDERÓN, Ana Lía, «Presentación del Dr. Arturo Andrés Roig», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, 307-312.
CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 160-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001.
CERUTTI GULDBERG, Horacio, Filosofía de la liberación latinoamericana, México, FCE, 1983.
CERUTTI GULDBERG, H./RODRÍGUEZ LAFUENTE, M. (eds.*), Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989.
ESCOBAR, E., *El personalismo crítico de Francisco Larroyo*, México, Porrúa, 1972.
FERNÁNDEZ NADAL, Estela (ed.), *Itinerarios socialistas en América Latina*, Córdoba (Argentina), Editora Alción, 2001.
FERNÁNDEZ NADAL, E./MUÑOZ, M., «Crítica y utopía en la reflexión ética y política de Arturo Roig», en FERNÁNDEZ NADAL, Estela (ed.*), Itinerarios socialistas en América Latina*, Córdoba (Argentina), Editora Alción, 2001, pp. 207-223.
FORNET-BETANCOURT, Raúl, *O marxismo na América Latina*, Sao Leopoldo (Brasil), UNISINOS, 1994.
GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.
GARZÓN, E./SALMERÓN, F. (eds.), *Epistemología y cultura. Homenaje a Luis Villoro*, México, 1993.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «La crítica ante la obra de Leopoldo Zea», *Anthropos* (Barcelona,), 1988, n.º 89, pp. 36-47.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *Lepoldo Zea (1912-),* Madrid, Ediciones del Orto, 1997.
GONZÁLEZ, J./PEREIRA, C./VARGAS LOZANO, G. (eds.), *Praxis y filosofía. Homenaje a A. Sánchez Vázquez,* México/Barcelona/Buenos Aires, 1985.
GONZÁLEZ, L.A., «Aproximación al pensamiento de Octavio Paz», *Realidad* (San Salvador), 2001, n.º 80, pp. 159-197.
GRACIA, J.J.E./RABOSSI, E./VILLANUEVA, E./DASCAL, M. (eds.), *El análisis filosófico en América Latina,* México, FCE, 1985.
GUTIÉRREZ, Carlos, «El solipsismo de Wittgenstein», *Ideas y Valores*, I, 1964, y II, 1965.
HOYOS, Guillermo, «Crítica al positivismo desde la racionalidad dialéctica*», Razón y fábula*, 1976.
IBÁÑEZ, A., «El conflicto de los proyectos históricos en la perspectiva de Leopoldo Zea», *Analogía Filosófica*, 7 (1993), n.º 1, pp. 65-90.
INSÚA RODRÍGUEZ, Ramón, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil (Ecuador), Universidad de Guayaquil, 1945.
LARCO, J./BURGOS, H./SÁNCHEZ LEÓN, A., «Tres rounds con Francisco Miró Quesada», *Quehacer*, Desco, Lima, 1995, n.º 97, pp. 8-21.
LARROYO, Francisco/ESCOBAR, Edmundo, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, México, Porrúa, 1968.
LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1989.
LINDEMANN, H.A., «El Círculo de Viena y la filosofía crítica», *Minerva*, I (1994), pp. 123-151.
LIZCANO, Francisco, *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Madrid, ICI, 1986.
MAHR, Günther, «El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8 (2003), n.º 20, 41-48.

MEDIN, Tzvi, *Leopoldo Zea,* México, UNAM, 1983.
MEJÍA VALERA, Manuel, «El pensamiento filosófico de Octavio Paz», *Cuadernos Americanos,* 1979, n.º 6, pp. 93 y ss.
MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto de la filosofía latinoamericana*, México, FCE, 1974.
MIRÓ QUESADA, Fr., *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FEC, 1981.
NIETO BLANCO, Carlos, *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Bellaterra/Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 1985.
PALADINES, Carlos, «Argentina. Ecuador. Una historia del "Nosotros" y de lo "Nuestro"», *Revista de las Ideas* (Quito), 1991-1992, n.º 11-12.
PATIÑO, Carlos, «Los "juegos del lenguaje" de Wittgenstein», *Eco*, 1963.
PAZ, Octavio, *Obras Completas*, México, FCE, 1994, 14 vols.
PAZ, Octavio, *Solo a dos voces*, México, FCE, 1973.
PAZ, O., *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1982.
PAZ, O., *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral, 1995.
PAZ, O., *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 1996.
PAZ, O., *Versiones y diversiones*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2000.
PÉREZ ZAVALA, Carlos, *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto y Edición de ICALA, Tesis doctoral, 1997.
PINEDO, Javier, «Una trayectoria intelectual. Entrevista con Arturo Andrés Roig», *Estudios Latinoamericanos. Solar* (Revista de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América y el Caribe. Sección Chilena), Santiago de Chile, 1993, pp. 175-176.
RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, Lima, FCE, Tomo III, 2000.
RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú*, Lima, Banco Central de la Reserva de Perú/Universidad de San Marcos, 2000.
ROIG, Arturo A., «Introducción» y «Acerca de la significación del "nosotros"», en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 9-23.
ROIG, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
ROIG, Arturo A., «Propuestas metodológicas para la lectura de un texto», *Revista del IDIS* (Cuenca, Universidad de Cuenca), 1984, n.º 11, pp. 131-138.
ROIG, A.A., *Rostro y filosofía en América Latina*, Mendoza, EDICUNC, 1993.
ROIG, A.A., «Tras las huellas dispersas de una filosofía latinoamericana», en *El pensamiento latinoamericano y su aventura,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, 2 vols.
ROIG, A.A., *Caminos de la Filosofía latinoamericana*, Maracaibo (Venezuela), Universidad del Zulia, 2001.
ROIG, A.A., (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000.
ROIG, A.A., «Necesidad de una segunda Independencia», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7 (2002), n.º 19, 9-32.

ROQUE BALDOBINOS, Ricardo, «El perfil intelectual de Octavio Paz», (Mirar página Web de la UCA).

SALAZAR BONDY, Augusto, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Washington, 1954.

SALAZAR BONDY, Augusto, *Irrealidad e idealidad*, Lima, San Marcos, 1958.

SALAZAR BONDY, A., *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 1965 (2.ª ed.: 1967).

SALAZAR BONDY, A., *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1969 (9.ª ed.: 1985).

SALAZAR BONDY, A., *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971.

SALAZAR BONDY, A., «Las tendencias filosóficas en Perú», en *Cultura Peruana*, Lima, San Marcos, 1962.

SALAZAR BONDY, A., «Balance y perspectivas», en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Moncloa, 2 tomos, 1965.

SALAZAR BONDY, A., *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Edic. Rikchay, 1973 (3.ª ed.: 1985).

SALAZAR BONDY, A., *Sentido del pensamiento filosófico hispanoamericano*, Lawrence, University of Kansas, 1969.

SALAZAR BONDY, A., *Perú: hoy*, México, Siglo XXI, 1971.

SALAZAR BONDY, A., *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*, México, UDUAL, 1972.

SALAZAR BONDY, A., «Cultura y dominación», *Expreso*, 1972, 30 de abril.

SALAZAR BONDY, A., «In memoriam. A. Salazar Bondy», *Stromata*, 30 (1974), n.º 3, 343-349.

SALAZAR BONDY, A., *Dominación y liberación. Escritos: 1966-1974*, Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de S. Marcos, 1995.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Estética y marxismo*, México, Ed. Era, 2 vols., 1970.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser*), Madrid, Alianza, 1978.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., «Vida y filosofía. Postcriptum político-filosófico», *Anthropos (*Barcelona), 1985, n.º 5, pp. 16 y ss.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México, Grijalbo, 1991.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Las ideas estéticas de Marx*, México, Edic. Era, 1965.

SÁNCHEZ, VÁZQUEZ, A., *A tiempo y a destiempo*, México, FCE, 2003.

SASSO, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de la historia*, Caracas, Monte Avila, 1997.

SCHERER GARCÍA, Julio, «Octavio Paz», *Proceso*, 1977, n.º 57.

SHUTTE, Ofelia, «Roig y la función de la filosofía en América Latina», en ROIG, A.A., *Rostro y filosofía en América Latina*, Mendoza, EDICUNC, 1993.

SIERRA MEJÍA, R., «Lógica y filosofía del lenguaje en Bertrand Russel», *Cuadernos de Filosofía y Letras*, II-4, 1979.

SOBREVILLLA, David, *Repensando la tradición nacional, I. Estudios sobre la filosofía en el Perú reciente*, Lima, Hipatia, 1989, 2 vols.

SOBREVILLLA, David, «Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, XVI (1990), n.º 1, pp. 24-45.
SOBREVILLLA, David, «Introducción. Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación», en SALAZAR BONDY, A., *Dominación y liberación. Escritos: 1966-1974*, *o.c.*, pp. 15-68.
SOBREVILLLA, D./GARCÍA BELAÚNDE, D. (eds.), *Lógica, razón y humanismo. Homenaje a Francisco Miró Quesada*, Lima, 1992.
TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, Washington D.C., Unión Panamericana, 1961.
TRENDALL, Alfredo, «Estado actual de la lógica», *Ideas y Valores*, 1963, XVII.
URANGA, Emilio, *El análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
VILLEGAS, Abelardo, *La filosofía de los mexicano*, México, UNAM, 1979.
VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.
VILLORO, Luis, «El sentido actual de la filosofía en México», *Revista de la Universidad de México*, 1968.
VILLORO, L., *El perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI, 1982.
VILLORO, L., Creer, saber y conocer, México, Siglo XXI, 1982.
VILLORO, L., *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana*, México, 1983.
VILLORO, L., *Aproximaciones a una ética de la cultura*, México, Casa del tiempo, 1990.
VILLORO, L., *El poder y el valor*, México, FCE, 1998.
VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.
VILLORO, Luis, «Sobre el principio de la injusticia: la exclusión» (VIII Conferencias Aranguren), *Isegoría,* 2000, n.º 22, 103-142.
VIZCAÍNO, Fernando, *Biografía política de Octavio Paz*, Málaga, Algazara, 1993.
VV.AA., *Francisco Romero: maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.
VV.AA., *El águila y el viento. Homenaje a Octavio Paz*, Murcia, Paraninfo, 1990.
VV.AA., «Homenaje a Octavio Paz», en *Cultura* (San Salvador), 1998, n.º 82, pp. 124-143.
VV.AA., *Alberto Wagner de Reyna y sus amigos*, Córdoba (Argentina), Sociedad Argentina de Filosofía/Comunicaste, 2001.
VV.AA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
WAGNER DE REYNA, A., «Una visión iberoamericana de la crisis presente», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7 (2002), n.º 18, 89-100.
ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México*, 1943 (2.ª ed.: México, Studium, 1953; 3.ª ed.: México, FCE, 1968).
ZEA, L., *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1944.
ZEA, L., *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949. 3.ª ed.: *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976.
ZEA, L., *Ensayos sobre filosofía de la historia*, México, Stylo, 1948.

ZEA, L., *Conciencia y posibilidad de lo mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
ZEA, L., *América como conciencia, México*, Cuadernos Americanos, 1953.
ZEA, L., *El Occidente y la conciencia en México*, México, Porrúa y Obregón, 1953.
ZEA, L., *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes, 1955.
ZEA, L., *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, México, UNAM, 1956.
ZEA, L., *América en la historia*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1957 (2.ª ed.: 1970).
ZEA, L.(ed.), *Antología de filosofía americana contemporánea*, México, B. Costa-Amic Editor, 1968.
ZEA, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969 (2.ª ed.: 1980).
ZEA, L., *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971.
ZEA, L., *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.
ZEA, L./Miró Quesada, Fr., *La historia de las ideas en América Latina*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1975.
ZEA, L., *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.
ZEA, L., *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.
ZEA, L., *Filosofía de lo americano*, México, Nueva Imagen, 1983.
ZEA, L., *Discurso sobre la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.
ZEA, L., «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», *Anthropos* (Barcelona), 1988, n.º 89, 11-27.
ZEA, L. (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI/UNESCO, 2000 (3.ª edición).
ZEA, Leopoldo: Número monográfico de la *Revista Anthropos* (Barcelona), 1988, n.º 89.
ZEA, L./MAGALLÓN, M. (comps.), *Latinoamérica, encrucijada de culturas*, México, FCE/UNESCO, 1999.
ZEA, L./MAGALLÓN, M. (comps.), *Latinoamérica, economía y política*, México, FCE/UNESCO, 1999.
ZEA, L./MAGALLÓN, M. (comps.), *Latinoamérica, cultura de culturas*, México, FCE/UNESCO, 1999.
ZEA, L./MIAJA, M.ª T. (comps.), *98: Derrota pírrica*, México, FCE, 2000.

Capítulo 10

La generación de los años setenta. Las filosofías de la liberación

1. INTRODUCCION

A finales de la década de los sesenta se va configurando una nueva generación filosófica, que recoge las inquietudes y problemas que por aquellos años constituían el palpitar de la sociedad latinoamericana. Es la generación en la que emerge la llamada «filosofía de la liberación» (o mejor, «las filosofías de la liberación»), convirtiéndose esta línea de filosofar en el fruto más representativo de la toma de conciencia de la identidad latinoamericana.

Pero hay que hacer al respecto una serie de observaciones, para hacer justicia a la realidad. En primer lugar, esta generación no está integrada sólo por la filosofía de la liberación, aunque será esta corriente la más original y representativa de la producción filosófica latinoamericana; pero también se dan otros muchos filósofos que cultivan otras líneas de pensamiento, como la filosofía analítica, el marxismo, la fenomenología, etc. Además, dentro de la «filosofía de la liberación» (FL), se dan varias corrientes o escuelas, que muestran la gran pluralidad existente dentro de esta corriente de pensamiento. Y, junto a ello, veremos también cómo dentro de la propia filosofía de liberación se da una permanente y significativa evolución, al menos en los pensadores más importantes, pudiéndose plantear la cuestión de si no estamos asistiendo en la actualidad (desde las dos últimas décadas del siglo XX) a la superación de la propia filosofía de la liberación, o al menos, si no se ha pasado de un modo de haber filosofía de la liberación en confrontación radical con el pensamiento europeo-occidental, a pensar más bien en

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

postura *dialógica* con el mismo, desde un talante de *diálogo intercultural*. En consecuencia, el esquema que vamos a seguir en este capítulo contendrá tres puntos fundamentales:

a) Una visión panorámica al grupo generacional, para presentar los filósofos más significativos y las corrientes filosóficas en las que se hallan ubicados.
b) Descripción del origen, características y corrientes de la llamada «filosofía de la liberación».
c) Presentación de los filósofos más representativos de las filosofías de la liberación.

2. PANORAMA DE LAS DIVERSAS CORRIENTES FILOSOFICAS DEL GRUPO GENERACIONAL

Echando una mirada panorámica a la producción filosófica de esta generación, resultan certeras las palabras de H. Cerutti sobre la misma: «La filosofía de la liberación no es, ni de lejos, la única novedad conceptual de mi país (Argentina) y de la Patria Grande»[1]. Lo que sí es cierto, como ya lo hemos apuntado, es que la FL representa la corriente más novedosa y original de esta generación, y la que más repercusiones hacia fuera y hacia dentro de LA ha tenido.

Durante estos años, se siguen dando las mismas corrientes de pensamiento que en las épocas anteriores, aunque con desigual nivel e importancia. No vamos a detenernos en la presentación del amplio abanico de pensadores que han cultivado en LA estas diferentes corrientes de pensamiento. Sólo nos referiremos a alguno que consideramos más representativo y digno de tenerse en cuenta. Por lo demás, nos contentaremos con exponer el abanico más de filosofías que se cultivan en estos años. Siguiendo a Francisco Miró Quesada[2], podemos presentar las siguientes líneas o escuelas de pensamiento filosófico:

a) Filosofía de tendencia *metafísica*, centrada en abordar los temas metafísicos tradicionales: ser, ente, esencia, existencia, Dios, cosmos, el hombre, los valores, etc. Los filósofos más influyentes

[1] Cfr. «Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 351-360; 360.

[2] Cfr. «Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana», ponencia del *IX Congreso Interamericano de Filosofía,* Caracas, 1979, págs. 167-172.

son Heidegger, Sartre, Ortega (y la Escuela de Madrid), y la filosofía cristiana (Marcel, Mounier, Teilhard de Chardin, …). Sus reflexiones y aportaciones más interesantes se orientan a la interpretación de la técnica en su relación con el mundo contemporáneo. Así, frente a un *tecnocentrismo anti-humanista*, propugnan un nuevo tipo de *humanismo* y de *racionalismo* como vía de liberación.

b) Filosofía *fenomenológica y hermenéutica.* Se ocupa de reflexionar sobre la filosofía misma, considerándola un conocimiento sin presupuestos. Esta línea de pensamiento estudia las concepciones racionalistas, la fenomenología, el existencialismo, tanto heideggeriano como sartreano, y sobre todo el de la línea de los existencialistas cristianos, mostrando un análisis iluminador del concepto de filosofía. En este apartado habría que situar al mexicano José Rubén Sanabria (1920-2002), profesor de la Universidad Iberoamericana, y fundador y director de la *Revista de filosofía* de dicha Universidad. Aunque en su primera época se movió en el entorno del tomismo, su obra se sitúa más bien en lo que puede llamar un «personalismo existencialista cristiano». Con motivo de su fallecimiento, sus discípulos y amigos le tributaron un merecido homenaje, dedicándo un número doble de la *Revista de Filosofía* que Sanabria fundó y dirigió, a glosar su persona y obra[3].

c) *Filosofía cristiana*[4]. Con este apelativo queremos hacer referencia tanto a los pensadores que siguen cultivando la escolástica de una forma renovada, como vimos en capítulos anteriores, como a quienes cultivan diversas corrientes de pensamiento moderno pero con una clara orientación cristiana. Los dos ámbitos más importantes donde se ha cultivado esta línea de filosofía han sido sobre todo Argentina[5] y México[6], continuando el trabajo realizado por otros pensadores de generaciones anteriores.

---

[3] Cfr. *Revista de Filosofía*, 35 (2002), n.º 104-105. Son de interés los siguientes artículos: VEGA, Juvenal Cruz, «Reflexiones en torno a la filosofía de José Rubén Sanabria» (199-234); BEUCHOT, Mauricio, «Sobre la naturaleza de la filosofía y la existencia y esencia de Dios en José Rubén Sanabria» (181-196). Al final se presenta una exhaustiva bibliografía de y sobre J.R. Sanabria.

[4] Cfr. FABELO, José Ramón, «El pensamiento filosófico-cristiano contemporáneo en América Latina», en GUADARRAMA, P. (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998, pp. 408-419.

[5] Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2001.

[6] Cfr. SANABRIA, José Rubén/BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

d) *Filosofía analítica*[7]. Nos detuvimos en el capítulo anterior en presentar el origen del interés en Iberoamérica por esta corriente de pensamiento, y sus principales cultivadores. Es una corriente filosófica de gran importancia y en auge permanente, que está siendo cultivada progresivamente en todas las naciones iberoamericanas, pero sobre todo en México (UNAM). Ya vimos que su órgano de expresión más significativo es la revista mexicana *Crítica*[8].
e) *Filosofía de la lógica y de la ciencia*. Ha avanzado en dos direcciones: hacia la creación de novedosos sistemas axiomáticos, como las lógicas paraconscientes o diversos sistemas de lógica deóntica y lógica jurídica, y hacia el desarrollo de una interpretación racionalista (crítica) de la lógica, que rompe con la tradición empirista y pragmática (operacionalista), y permite una comprensión más clara del concepto de consecuencia lógica y de la relación entre la lógica y el conocimiento racional[9].
f) *Filosofía del Derecho y de los valores*[10]. En esta corriente filosófica se da la influencia de la fenomenología, el existencialismo y la filosofía de los valores. Por otro lado, se está también intentando realizar aplicaciones de la lógica matemática a la filosofía jurídica. Este apartado es uno de los que mayor originalidad ha tenido la filosofía en Latinoamérica, y sobre el cual ya indicamos diversos autores y obras en el capítulo anterior.
g) *Filosofía marxista*[11]. Ya vimos en capítulos anteriores cómo la influencia del marxismo en Iberoamérica ha sido muy amplia y compleja, debido a que ha estado muy ramificada y su influencia se ha producido a través de fuentes variadas. En el capítulo anterior ya hicimos referencia a estas sucesivas etapas de presencia progresiva e irregular del marxismo en Iberoamérica, y

---

[7] Cfr. VALDÉS GARCÍA, Félix, «Panorama de la filosofía analítica latinoamericana», en GUADARRAMA, P. (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998, pp. 339-368.

[8] Para un estudio más detallado de esta corriente, cfr. GRACIA, Jorge J./RABOSSI, E./VILLANUEVA, E./DASCAL, M., *El análisis filosófico en América Latina*, México, FCE, 1985.

[9] NÚÑEZ JOVER, J., «Ciencia y desarrollo: explorando el pensamiento latinoamericano», en GUADARRAMA, P. (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998, 459-516.

[10] FABELO, José R., «La problemática axiológica en la filosofía latinoamericana», en GUADARRAMA, P. (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998, pp. 369-407.

[11] GUADARRAMA, Pablo, «Bosquejo histórico del marxismo en América Latina», en Id. (ed.), *Filosofía en América Latina*, *o.c.*, pp. 180-246; FORNET-BETANCOURT, Raúl, *O marxismo na América Latina*, Sao Paolo, UNISINOS, 1995.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

presentamos la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez. Pero a partir de la mitad del siglo XX la presencia de la filosofía marxista y su influencia en diversos movimientos revolucionarios (como el cubano) cobró una especial significación, siendo uno de los ingredientes y antecedentes de la filosofía de la liberación, como vamos a ver. Quizás lo significativo de la influencia del marxismo en los intelectuales iberoamericanos de mitad del siglo fue la pluralidad de influencias a través de las cuales conformaron su especial modo de entender y asimilar la filosofía marxista, puesto que, como ellos mismos indican, la influencia del marxismo se va a dar a través también, y sobre todo, de autores críticos, esto es, de autores denominados neomarxistas[12]:

—Entre los años 20 y 30, se produce la influencia de G. Lukácks, K. Korsch, W. Benjamin y E. Bloch. Es el momento en que surgen en Europa, sobre todo en el ámbito alemán, autores críticos que tratan de volver al marxismo auténtico, para rescatarlo de su cosificación por parte de la ortodoxia de la Unión Soviética y sus países satélites.
—La segunda línea de influencia vino de Francia, y, en concreto, de Sartre, a través de su obra *Crítica de la razón dialéctica* y de su revista «*Les Temps Modernes*». Sartre propugnaba una síntesis crítica entre existencialismo y marxismo, en línea parecida, pero no siempre coincidente, con M. Merleau-Ponty, L. Lefebvre, L. Goldmann, y otros.
—La tercera fuente de influencia se produce a través de la llamada primera generación de la Escuela de Frankfurt, sobre todo M. Horkheimer, Th. Adorno y H. Marcusse[13].
Lo central de la aportación de las diversas corrientes neomarxistas es la preocupación por y la vuelta al Marx joven (el Marx *humanista*, el de los *Manuscritos económico-filosóficos*), y a la influencia en él de Hegel[14].
—Pero también se dio una cuarta influencia, a través de los neohegelianos italianos, como B. Croce y Gentile. Y, más tarde, de Gramsci[15]. La presencia de esta corriente se dio sobre todo

---

[12] Cfr. CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1982. Cerutti sigue en este punto a Methol Ferré.
[13] Cfr. sobre Marcuse, CERUTTI GULDBERG, H., *o.c.*, pp. 159-60.
[14] Cfr. GUIJARRO DÍAZ, G., *La concepción del hombre en Marx*, Salamanca, Sígueme, 1975.
[15] Cfr. DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *Gramsci y la construcción del socialismo*, San Salvador, UCA, 1993.

en Argentina, a través de Rodolfo Mondolfo; en Brasil, por medio del italo-brasileño de Sao Paulo, Renato Cirell Czerna; y en Perú, con la presencia de José Carlos Mariátegui.

—Y una quinta línea de influencia, es la que proviene de los exiliados españoles de la guerra civil de 1936-39. Es importante el influjo de Wenceslao Roces y su traducción al castellano de *El Capital* y de otras obras marxianas, así como el influjo de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez[16]y de J.D. García Bacca[17], autores sobre los que ya hemos tratado en capítulos anteriores.

g) *Filosofía de la liberación*. Constituye la corriente de pensamiento más original de esta generación, como ya lo indicamos. Y por ello, su historia, características y autores más importantes los estudiaremos a continuación de modo más explícito y amplio.

3. LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

Para el análisis de la llamada «filosofía de la liberación» (FL) vamos a seguir diversos apartados, que tratarán de darnos una perspectiva completa de esta rica y compleja corriente de pensamiento. A través de esta descripción, veremos en qué medida nos hallamos ante una corriente filosófica que dista mucho de ser algo homogéneo y uniforme, tanto en su momento originario como en su devenir histórico en las ya más de tres décadas de su existencia.

La bibliografía sobre la FL es demasiado amplia como para pretender hacer una referencia exhaustiva de ella. El texto que en la actualidad sigue siendo más completo, a pesar de sus evidentes limitaciones, es el libro de H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*[18]. En muchos aspectos seguiremos los análisis de Cerutti, aunque en otros nos distanciaremos de él. Los apartados que voy a seguir en este estudio serán los siguientes: consideraciones introductorias; características

---

[16] Cfr. lo señalado sobre A. Sánchez Vázquez en el capítulo anterior.

[17] Cfr. lo indicado sobre la fase marxista de la obra de J.D. García Bacca en el capítulo anterior. Cfr. además Beorlegui, C., *García Bacca. La audacia de un pensar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988; Id., *La filsosofía de J.D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003, cap. 6.º.

[18] México, FCE, 1983; 2.ª ed., 1992. Cfr. también Sánchez Rubio, David, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999; Plá León, Rafael, «La filosofía de la liberación en el contexto de la filosofía latinoamericana», en Guadarrama, P. (ed.), *o.c.*, pp. 256-338.

fundamentales de la FL; antecesores de la FL; y principales corrientes de la FL. En un apartado posterior, nos detendremos en analizar la obra de los filósofos más representativos de esta línea de pensamiento.

3.1. **Consideraciones introductorias sobre la FL**[19]

La primera cuestión que tendríamos que tratar es la definición de FL, pero esta tarea constituye un fenómeno muchos más complejo de lo que parece y ha solido presentarse. La definición y el contenido de la FL depende del punto de vista del autor a que hagamos referencia. Así, para Francisco Miró Quesada la FL se caracteriza por su orientación humanista y por la utilización de la filosofía como instrumento de liberación, elaborando un posible modelo de sociedad más justa, el «socialismo libertario», así como la denuncia de todo lo que se opone a la realización de ese modelo[20]. Hugo Biagini distingue cuatro modelos de FL, cada uno de los cuales tiene su propia definición y autocomprensión: la línea de Rodolfo Kusch, denominada de la «fracción nacional populista»; la de Carlos Cullen, de «influencia hegeliana»; la de Enrique Dussel, «anti-ontologista», y la de Horacio Cerutti, defensor de «una visión crítica del propio movimiento»[21]. El propio H. Cerutti es quien primero y más ampliamente estudió los diversos subsectores de la FL, clasificándolos en cuatro: dos *populistas*, y dos *críticos del populismo,* como veremos más adelante[22].

Para Ofelia Schutte, la FL hay que entenderla, en un sentido amplio, como un saber filosófico que buscaba la defensa de la soberanía nacional, en el ámbito de la cultura y de la historia de las ideas, de los países latinoamericanos; y, en un sentido más específico, se refiere a un movimiento intelectual surgido en Argentina a principios de los setenta, caracterizado por considerar al «pueblo» como sujeto del filosofar, y por considerar al filósofo como un «intelectual orgánico»[23]. Siguiendo

---

[19] Cfr. Cerutti, H., «Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la «filosofía de la liberación»», Actas del IX Congreso Internacional de Filosofía, Caracas, 1979, pp. 189 y ss.

[20] Cfr. Miró Quesada, F., «La filosofía y la creación intelectual», en González Casanova, Pablo, *Cultura y creación intelectual en América Latina*, La Habana, Edit. de Ciencias Sociales, 1990, p. 279.

[21] Cfr. Biagini, Hugo, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1989, pp. 309-311.

[22] Cfr. Cerutti Guldberg, Horacio, *La filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983/1992, p. 293.

[23] Cfr. Schutte, Ofelia, «Orígenes y tendencies de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano», *Prometeo*, 3 (1987), n.º 8, p. 19.

el planteamiento de O. Schutte, los filósofos cubanos R. Plá y M.R. Vila entienden como FL al movimiento intelectual nacido en Argentina a principios de los setenta y extendido al resto del continente latinoamericano de la mano de prestigiosos filósofos sobre los que vamos a hablar[24]. Como ocurre con todo hecho histórico complejo, a medida que nos distanciamos históricamente del mismo se aprecia con más objetividad y con más exactitud, así como se advierte su especial complejidad.

Podríamos alargar la lista de autores con sus personales definiciones y modos de entender este movimiento. Resumiendo todas ellas, se pueden ordenar todas ellas en dos grupos, que hacen referencia, como señala O. Schutte, a dos acepciones o sentidos de entender la FL: el sentido amplio y el sentido más estricto y específico.

a) En *sentido amplio*, la FL comprendería un conjunto bastante extenso de filósofos latinoamericanos que buscan una nueva forma de filosofar, desde la situación latinoamericana, y desde la opción por la liberación del pueblo y de las capas más desfavorecidas. En este sentido, vamos a tener en cuenta una serie de pensadores que pueden considerarse precursores y luego integradores del amplio movimiento de la FL.
b) En *sentido estricto* (aunque esta indicación, como veremos más adelante, es muy discutible), la FL está constituida por un grupo de filósofos argentinos, aglutinados alrededor de las Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina), y cuyos nombres más representativos fueron R. Kusch, C. Cullen, M. Casalla, J.C. Scannone, E. Dussel, E. Ardiles, H. Assmann, H. Cerutti y otros que veremos más adelante.

Hay que tener en cuenta también que esta definición de FL, en sentido estricto, tomada especialmente del libro de Cerutti, peca de un escoramiento un tanto indebido hacia el criterio de considerar la línea argentina como la más original y originante de toda FL (así lo entienden Cerutti y otros muchos autores con él). Pero a ese escoramiento hay que oponer la opinión de Fco. Miró Quesada y otros[25], que señalan que el foco originante de la FL estuvo más bien en México, con L. Zea a la cabeza. Igualmente hay que tener en cuenta, junto a Zea, el trabajo

---

[24] Cfr. Plá León, Rafael/Vila Bormey, María Teresa, «La filosofía de la liberación en el contexto de la filosofía latinoamericana», en Guadarrama, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit., Félix Varela, 1998, pp. 265-338; 267.

[25] Cfr. sus afirmaciones sobre la posición precursora de L. Zea sobre la filosofía de la liberación, en el capítulo anterior.

precursor del peruano A. Salazar Bondy, como tuvimos ocasión de verlo en las afirmaciónes de David Sobrevilla. Considero que esta segunda perspectiva es la que más se atiene a la realidad histórica, vista en un sentido amplio, en la medida en que reconoce el triple foco en el que se originó este movimiento filosófico: México, Perú y Argentina.

Podríamos decir que la FL, *en sentido amplio*, partía de una serie de premisas y características específicas que la hacen aparecer como una corriente más homogénea de lo que fue en su realidad. Para un grupo cada vez más significativo de filósofos latinoamericanos, como afirma Gustavo Ortiz[26], pensar desde LA era pensar desde la opresión. Por tanto, el único pensar posible que les quedaba era un pensar político y liberador. El lugar donde emerge y se expresa el ser de lo latinoamericano y donde se incide en su liberación, es el ámbito de lo político. Así, pensar la historia latinoamericana en ese momento era pensar lo político, en la medida en que lo político constituye su fibra y su nervio. Y éste era un pensar verdadero, el único posible para ellos. Este pensar verdadero es el que expresa y realiza la estructura fundamental originaria del existente humano, en cuanto ser-con-otro, estructura radicalmente política, y que en LA está sometida a la dominación.

Así, en la FL la teoría filosófica está unida directa e indisolublemente a la *praxis*. Aunque también hay que tener en cuenta que esta palabra y concepto se emplearán de forma diferente, según el contexto de su uso: en los grupos marxistas, se emplea *praxis* al modo ortodoxo del marxismo; en cambio, en los grupos de orientación cristiana, se utilizará más la categoría de *acción*, para desmarcarse del marxismo, dándole a la palabra los contenidos sacados de la filosofía de M. Blondel[27]. Lo importante es que el filósofo de la liberación se identificara con el *pueblo* y su proyecto de liberación. Un proyecto que, *vivido* por el pueblo, el intelectual deberá conceptualizar y explicitar racionalmente.

3.2. **Etapas de la FL**

Aunque la FL surge entre los años que van de finales de la década de los sesenta y el comienzo de los setenta, algunos autores, como E. Dussel, tienen también en cuenta sus antecedentes más remotos, y consideran que ya desde el comienzo de la conquista española se pueden

---

[26] Cfr. CERUTTI GULDBERG, H., *o.c.*, p. 185.
[27] Es importante en este sentido la influencia de J. C. Scannone, quien había hecho su tesis doctoral en Alemania sobre el pensamiento de M. Blondel, como veremos más adelante.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

rastrear algunos precursores muy significativos. Así, el propio Dussel hace una historización del pensamiento latinoamericano, entresacando las siguientes etapas:

1) Primera filosofía de la liberación implícita: la crítica a la conquista (1510 a 1553).
2) La segunda, la justificación filosófica a la primera emancipación (1750-1830): Alberdi y el romanticismo.
3) La tercera se articuló a partir de 1969, y sería la segunda emancipación: la FL.

Esta última es propiamente la primera fase explícita de la FL, que Dussel llamará también etapa de *constitución* de la FL (1969-1973). A partir de 1973, hasta 1976, la FL se encontraría en fase de *maduración*. Una tercera fase, desde 1976 a 1983, es denominada fase de *persecución*, *debate* y *confrontación*. Y una cuarta etapa, que duraría hasta hoy, sería la etapa de crecimiento y respuesta a una nueva problemática[28]. Es posible que esta clasificación realizada por E. Dussel siga más bien parámetros del desarrollo de su propio pensamiento, más que atenerse al desarrollo del pensamiento del conjunto de los que pertenecen a este movimiento, pero no hay pensador que escape a esta tentación de personalización de la realidad.

3.3. **Equívocos a superar sobre la FL**[29]

Estos equívocos nacen de la propia complejidad del movimiento liberador y de la pluralidad de fuentes originantes que se atribuyen. Los más significativos de estos equívocos los define H. Cerutti de la siguiente manera: 1) Entender la FL como si fuera un movimiento sin fisuras, cuyos integrantes tuvieran ya claras y comunes una problemática, una metodología, unos presupuestos filosóficos, etc. en los que se apoyaría su filosofar. 2) Pensar que la FL fuera la reflexión epistemológica

---

[28] Cfr. DUSSEL, Enrique, «Hermenéutica y liberación. De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación», *Analogía Filosófica*, 1(1992); Id, «Retos actuales de la filosofía de la liberación en América Latina», *Liberación-Liberaçao*, 1(1989), 9-29; CERUTTI, H., «Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy», *Philosophical Forum*, 1-2 (1988-1989), 43-61.

[29] Cfr. CERUTTI, H. , *Filosofía de la liberación latinoamericana*, o.c, pp. 190 y ss, e Id., «Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana «después» de la filosofía de la liberación», en Id., *Filosofías de la liberación, ¿liberación del filosofar?»*, México, UAEM, 1997, pp. 25-33.

sobre la «teoría de la dependencia» y/o la «teología de la liberación». Es decir, entender la FL como si fuera la expresión de las consecuencias filosóficas de los postulados ya presentes en las ciencias sociales y en la teología que en ese momento se estaba haciendo en LA. 3) Se suele también etiquetar a la FL como «marxista» y/o «revolucionaria», o como un discurso puramente «populista» sobre Latinoamérica. Para H. Cerutti, las dos cosas no deben ser mezcladas ni confundidas. De hecho, representan los dos polos más importantes dentro de las diferentes tendencias dentro de la FL, como tendremos ocasión de ver más adelante. 4) También se le suele etiquetar a veces a la FL de «filosofía cristiana». Esto se debe a la orientación que algunos autores le han dado a su modo de filosofar liberador, apoyándose y considerando la *ética* como *filosofía primera* (siguiendo la influencia de E. Lévinas), así como por entender su pensamiento como una concreción y desarrollo de la doctrina social de la Iglesia Católica. Pero estas orientaciones describen sólo algunas de las tendencias de la FL, y no a toda la corriente. 5) Otro malentendido consiste en entender la FL como el *primer logos latinoamericano*, la primera filosofía auténtica de LA (así lo ponía como primer requisito de autenticidad A. Salazar Bondy). Pero definir así a la FL supone ignorar y despreciar toda la filosofía que anteriormente se ha hecho en LA. 6) Un nuevo equívoco consiste en atribuir a la FL la exigencia de una nueva y original (de Latinoamérica) lógica y epistemología, esto es, una nueva racionalidad, que se traduce, en el aspecto metodológico, en nuevas propuestas: una *ana-léctic,* en oposición a dialéctica (Scannone, Dussel). 7) Por último, es también un malentendido considerar a la FL como una práctica antiacadémica o extraacadémica, falta de rigor y, en gran medida, irracional e «ideologizada». Aunque cada una de las corrientes de la FL tendrá su propio suelo filosófico de fundamentación, todas ellas tratarán de fundar su reflexión sobre firmes bases filosóficas, aunque no todas lo consigan de la misma manera y con igual profundidad.

En opinión de H. Cerutti, todos estos equívocos se deben a que la corriente *populista* es la que se ha impuesto al resto y ha conseguido mayor popularidad, por haber tenido los medios de difusión adecuados y haber obstruido, por contra, las publicaciones de los representantes de la corriente crítica. Aunque estas duras críticas de H. Cerutti puedan tener su parte de verdad, otra razón importante de su mayor popularidad consiste en que esa línea, sobre todo a través de E. Dussel, y también de J.C. Scannone, ha elaborado en sus abundante escritos la propuesta más consistente de todas las diferentes líneas que de la FL se han dado. Pero es importante insistir en la enorme pluralidad y disparidad existente entre los diversos autores que se denominan filósofos de la liberación.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

3.4. **Antecedentes históricos y orígenes de la FL**

3.4.1. *Antecedentes sociopolíticos y culturales*[30]

La primera pregunta que debemos hacernos es por qué surge este tipo de filosofía en América latina, y en ese momento concreto de su historia, puesto que los movimientos filosóficos e ideológicos no surgen porque sí, sino que son fruto de un contexto y situación que los explica y fundamenta. Todo discurso filosófico es un discurso situado, y la filosofía de la liberación lo es y en grado sumo. La explicación más clara y definitiva es que la FL surge como resultado de la consciencia de una situación de opresión de LA, propiciada por un capitalismo dependiente, y desenmascarado por la llamada «teoría de la dependencia».

Vamos a detenernos en señalar tanto el marco político como el cultural, en sentido amplio y en sus diferentes facetas, en medio de los cuales se inicia la FL. Con este análisis vamos a mostrar sus apoyaturas y deudas, y con ello, sus aciertos y limitaciones. Nuestro análisis será también parcial, puesto que nos apoyamos en unos determinados autores, en vez de en otros, que nos darían otra visión algo diferente. Pero es una parcialidad inevitable, que procuraremos rebajar huyendo de todo dogmatismo[31].

«Puede decirse, afirma H. Cerutti, que el tema de la liberación ha sido en los últimos años casi una moda, no sólo de intelectuales a la

---

[30] Cfr. Ortega Cazenave, Hugo O., «El surgimiento de la filosofía de la liberación», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 339-349; Borrat, H., «Liberación, ¿cómo?», *Stromata*, 28 /1972), n.º 1, 8-51; Rubio Carracedo, José, «Modernización y dependencia en Iberoamérica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1985), 335-354; González, A., «Orden mundial y liberación», *ECA* (San Salvador), XLIX (1994), n.º 549, 629-652; Dussel, E., «La Filosofía de la liberación en Argentina», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, III (1976), 361-366; Severino Croatto, J., «Cultura popular y proyecto histórico», *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, III (1976), 367-378; Hernández Alvarado, J., «¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 379-400; Langon, M., «Filosofar latinoamericano como instrumento y proyecto de liberación», en Heredia Soriano, A. (ed.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, 385-396; AA.VV., *La filosofía actual en América Latina* (ponencias del Encuentro de Filosofía de Morelia, México, 1975), México, Grijalbo, 1976; Demenchokov, Edward, «Latin American Philosophy in Russia», *Concordia*, 1996, n.º 29, 79-94; Moreno Villa, Mariano, «Filosofía de la liberación y barbarie del "otro"», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995), 267-282.

[31] Cfr., para esta visión global, Cerutti, H., «Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 351-360; también Id, «Filosofía de la liberación latinoamericana», *o.c.*

violeta sino de todo un conjunto de hombres y mujeres en Argentina y en América Latina que la han sentido como carencia y no han llegado a elaborarla como "deseo"»[32]. La FL se elabora en casi todos los países latinoamericanos, como fruto de una similitud de forma de pensar, pero sobre todo en Perú, México, Ecuador y Argentina. Y como países pioneros, en Argentina y México, debido a su situación histórico-política, entre los años 1969 y 1974. En ese sentido, en Argentina se produce una difusión masiva que moviliza a un grupo de intelectuales, bajo el lema de «liberación o dependencia».

Pero la situación de Argentina fue, en gran medida, paradigmática de otros países. El antecedente político de Argentina fue el populismo de Juan Domingo Perón, que se fue apoyando en una serie de intelectuales afines, que le dieron su apoyo teórico y fáctico, frente a otros intelectuales más críticos. Las Jornadas Filosóficas de San Miguel (organizadas por Dussel y Scannone) hay que situarlas en este contexto. Pero antes de hablar del contexto peculiar y específico del grupo argentino, que acuñó y creó el término y los conceptos claves de la «filosofía de la liberación», tenemos que ver las coordenadas políticas y las matrices culturales más importantes que configuran el panorama de Latinoamérica de estos años[33]. Podemos, pues, dividir en dos aspectos el contexto general a que nos estamos refiriendo: el ámbito político y el cultural.

A) El contexto sociopolítico

La descripción de este contexto puede llegar incluso a finales de la II Guerra Mundial y la posterior guerra fría, momento en el que se configuran los dos bloques militares, ideológicos y económicos de los Estados Unidos y la Unión Soviética. Estos dos bloques tenderán a expandirse lo más posible por el mundo y a dividírselo en esferas de poder e influencia. Iberoamérica, por la cercanía a los Estados Unidos, es considerada como perteneciente a su zona de influencia, e incluso se hablaba despectivamente del «patio trasero» de los Estados Unidos. Su presencia económica e ideológica se quiso concretar a través de la famosa «Alianza para el Progreso». De este modo, se produce un movimiento expansionista de los Estados Unidos, que pretendía encubrirse como un mero expansionismo económico. Es el momento en que bajan

---

[32] Cfr. «Filosofía de la liberación latinoamericana», *o.c.*, p. 19.

[33] Es una buena síntesis el trabajo de Ortega Cazenave, Hugo O., «El surgimiento de la filosofía de la liberación», *o.c.*; igualmente, Cerutti, H., «Filosofía de la liberación latinoamericana», oc., caps. 2.º y 3.º.

los precios de las materias primas, producidas sobre todo por los llamados países «sub-desarrollados».

Las élites burguesas de tales países se convierten en colaboradores de la metrópoli (USA), recibiendo ayudas y préstamos que no los utilizarán en inversiones tendentes a la mejora de sus propios países, sino en su personal beneficio. De modo que, aunque los préstamos van en su propio beneficio, las devoluciones se tendrán que hacer con el dinero público. Así se va generando la conocida y agobiante «deuda externa». Se va, pues, configurando una *burguesía dependiente,* confluyendo los intereses de este grupo con el de los capitales de las empresas del primer mundo.

Con objeto de luchar contra el endeudamiento y la venta de los países a intereses foráneos, van surgiendo los movimientos y partidos *populistas*, no sólo en Latinoamérica sino también en otros muchos países del tercer mundo. El bajón de los precios de las materias primas supone un fuerte empobrecimiento de las economías de los países del tercer mundo. Un dato puede ejemplificar esta situación: Argentina, entre 1951 y 1952, experimenta una disminución del 30% de los intercambios comerciales. Esta circunstancia de empobrecimiento y de endeudamiento exterior dio lugar, como decimos al surgimiento con fuerza de los *populismos*, como expresión del deseo de reaccionar ante esta situación. Pero aquí está también la causa de su fracaso posterior. Su nacimiento se debió al deseo de realizar una política autónoma e independiente de las influencias de las metrópolis del primer mundo y convertir a cada nación en una fuerza económica y política en el entorno internacional. Las burguesías, en un primer momento, se quisieron convertir, en su empeño por modernizarse, en punta de lanza de la modernización del país, expandiendo de este modo la ideología nacionalista. Ya vimos en torno a este punto las fuertes disputas, en el Perú, entre Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. De este modo, las clases medias burguesas consiguieron, en un primer momento con su ideología nacionalista y populista, superar los planteamientos ideológicos de socialistas y de marxistas.

Pero la crisis de los precios de las materias primas supusieron la quiebra del prestigio de los populismos (burguesía con el apoyo del pueblo). De este modo, las burguesías se vieron situadas contra la pared, y tuvieron que elegir entre dos alternativas: oponerse al capitalismo primermundista, por lealtad a su nación, o traicionar a su nación y venderse al capital de la metrópoli, defendiendo al mismo tiempo sus propios intereses económicos. La elección no era en realidad difícil: se venden a los que les van a asegurar una importante ganancia económica y su propia supervivencia.

De esta manera, al elegir la supervivencia y la ganancia económica personal, cosechan el fracaso político, en la medida en que franjas importantes de la nación les abandonan. Son los años del triunfo y posterior fracaso de una serie de importantes líderes del tercer mundo: Vargas en el Brasil (acabó suicidándose en 1954), Perón en Argentina (1955), Rojas Pinilla en Colombia (1957), así como Abdel Nasser en Egipto y Sukarno en Indonesia, entre otros[34].

Es entonces cuando los grupos socialistas y marxistas se convierten en la punta de lanza del proceso emancipador y liberador de los países latinoamericanos y del Tercer Mundo, en general. En ese momento se produce la revolución cubana, liderada por Fidel Castro y el Che Guevara, quienes intentarán extender la revolución, con la creación de diversos grupos guerrilleros, a otros países. En México, la revolución estancada del PRI llega a su crisis más importante en 1968, cuando se produce la revuelta estudiantil reprimida con la matanza en la plaza de Tlatelolco o plaza de las Tres Culturas (México). En casi todos los países se producen movimientos similares durante la segunda mitad de los años sesenta.

B) El contexto sociocultural

El contexto sociocultural en el que surge la FL está formado por una serie de influencias teóricas tanto foráneas como interiores. Vamos a detenernos más en estas segundas, pero nos referiremos también a las primeras. Rafael Plá León y María Teresa Vila Bormey señalan hasta diez fuentes teóricas como configuradoras del suelo intelectual en el que se apoyó la FL, cinco de ellas corresponden a filosofías europeas, y las otras restantes al ámbito latinoamericano[35].

Entre las influencias europeas hay que considerar, en primer lugar, el historicismo alemán, en especial el de W. Dilthey, para quien la historia es una experiencia vivida, sólo captable a través del método *comprensivo*, en contraste con el método *explicativo* de las ciencia naturales. Dilthey rompió con la cerrada y optimista filosofía de la historia de Hegel, entendiendo que la racionalidad histórica no es de tipo *prospectivo*, sino *retrospectivo* (en categorías de García Bacca), dibiendo limitarse

---

[34] Para el tema del nacionalismo/populismo en Hispanoamérica, sobre todo en Argentina, cfr. Lizcano, Francisco, *Lepoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Madrid, ICI, 1986; Werz, Nikolaus, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, pp. 83 y ss.; Cerutti, H., *La filosofía de la liberación latinoamericana*, *o.c.*, pp. 145-160.

[35] Cfr. Plá, R./Vila, A.T., *o.c.*, pp. 267 y ss.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

el método histórico a estudiar la racionalidad histórica a posteriori, después de que los acontecimientos históricos se han sucedido. Este planteamiento histórico suponía el reconocimiento de un policentrismo histórico (no existe un sentido único a priori de la historia), que daba pie y legitimaba la idea de la originalidad de todos los distintos pueblos y culturas del planeta.

Estos planteamientos fueron completados y expandidos a Latinoamérica por las teorías raciovitalistas de Ortega y Gasset, a través de su circunstancialismo y perspectivismo, propagado posteriormente por sus discípulos a todo el ámbito de la América hispana, en especial en México a través de su discípulo José Gaos. Para Ortega, la filosofía no puede ejercitarse más que «sub especie circunstantiarum», por lo que cada punto de vista histórico y cultural es necesario e imprescindible, legitimando de esta manera la posibilidad de una filosofía latinoamericana, elaborada desde el diálogo crítico con su propia circunstancia.

También la fenomenología de Husserl estaba de fondo de esta nueva corriente filosófica, en la medida en que defendía la vuelta a las cosas mismas, a través del método fenomenológico, con el que se va acercando a las esencias de las cosas. Dentro de esta corriente fenomenológica, aunque interpretada de modo muy crítico y superador, se hallaba E. Lévinas, filósofo lituano-francés de origen judío, que tendrá una fuerte influencia en la línea de la FL a la que pertenecían Dussel y Scannone.

El existencialismo de Heidegger y de Sartre también estuvo de fondo en algunos autores de la FL. El centro del ontologismo existencial de Heidegger fue la pregunta por el sentido del Ser, convirtiéndose esa cuestión en la ontología fundamental, en la filosofía primera. Pero ese sentido del ser se expresa histórica y tempóreamente. El ser es tiempo, es tempóreo, por lo que no se expresa definitivamente en una sola época ni en una sola cultura, sino que se expresa de modo plural, necesitándose una hermenéutica existencial para captar el sentido del ser en cada cultura y en cada época. Además, el medio a través del cual se nos da la pregunta por el Ser es el Da-sein (el hombre como el ahí del ser), de ahí que el ser del Da-sein consiste en hacerse cuestión sobre su propio ser, el estar abierto a la cuestión del ser, el ser «pastor del ser». Todo esto sintonizaba con el meollo central de la FL, empeñada en poner en cuestión y en descentrar la postura hegemónica de la filosofía europea, y en hacer del hombre, de cada ser humano, el sujeto y el protagonista de su liberación y de su propia realización.

Otra de las corrientes filosóficas europeas que más influyó en el conjunto de los diversos sectores de la FL fue la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Esta influencia se hizo más fuerte y significativo sobre todo en la etapa de la estancia de los frankfurtianos en los Es-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

tados Unidos, y su teorización sobre la *sociedad de consumo* y el *hombre unidimensional* de H. Marcuse. No cabe duda de que la crítica al tardocapitalismo, y a sus efectos adormecedores sobre el ser humano realizada por estos filósofos judíos, impactaron profundamente en los pensadores latinoamericanos y sus ideas sirvieron de modelo para criticar la situación de dependencia en la que los países de la América hispana se hallaban respecto a los centros de poder capitalista.

Pero si fueron importantes las influencias de estas corrientes filosóficas europeas, las influencias más decisivas vinieron del propio continente latinoamericano. La situación de endeudamiento, pobreza y dependencia en la que se hallaba Latinoamérica provocó el surgimiento de voces que invitaban a comprometerse en la superación de la dependencia y conseguir la liberación de los pueblos del llamado Tercer Mundo. Este empeño liberador se va a ir gestando de formas distintas pero convergentes en diferentes ámbitos de la realidad social y cultural. Todas estos ámbitos o matrices son los que están en el trasfondo del surgimiento de la FL, que no ejerció una función de liderazgo sino más bien al contrario, surgió al calor y posteriormente al trabajo concientizador realizado por las otras matrices. En esta labor de preparación y de contagio, tenemos que referirnos a una matriz económica, la teoría de la dependencia; una matriz pedagógica, la pedagogía del oprimido de Paolo Freire; una matriz religiosa, la teología de la liberación; una matriz artística y literaria, el muralismo mexicano y el boom de la novela latinoamericana; y una matriz filosófica, el trabajo precursor de Lepoldo Zea y de Augusto Salazar Bondy.

1) La matriz económica: la teoría de la dependencia[36]

Según Fernando Henrique Cardoso, uno de los creadores de esta teoría, en su surgimiento fueron determinantes tres factores: 1) los análisis

---

[36] Cerutti, H., *La filosofía de la liberación latinoamericana, o.c.*, cap. 2.º; «La teoría de la dependencia», texto sin autor ni referencia bibliográfica, en *Servicio de Prensa de la CONFER*, Madrid, 1997, pp. 8-20; Werz, N,, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, *o.c.*, cap.: «Acerca del desarrollo de la sociología y de la ciencia política en América Latina», pp. 105 y ss.; Moreno Villa, M., «¿Qué quiere ser la filosofía de la liberación?», *Stromata*, LI (1995), n.º 3-4, 301-318; Número monográfico sobre Pablo González Casanova, «Sociología latinoamericana»: «Pensar la democracia y la sociedad. Una visión crítica desde AL», en *Anthropos* (Barcelona), 1995, n.º 168, septiembre-octubre; Timasheff, N.S., *La teoría sociológica*, México, FCE, 1961; MONTES, Segundo y otros, *Sociología general* (Selección de lecturas), UCA (San Salvador), sin fecha; Alarcón, L./Gómez, Irey, «La tragedia de la sociología latinoamericana. Final y comienzo: La sociología clásica y la otra sociología», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7(2002), n.º 19, 61-81.

inspirados en la crítica a los obstáculos al «desenvolvimiento nacional»; 2) las actualizaciones, desde la perspectiva marxista, de los análisis sobre el capitalismo internacional en su fase monopolística; y 3) los intentos de caracterización del proceso histórico estructural de la dependencia en términos de relaciones de clase, que, ligando a la economía y a la política internacionales a sus correspondientes locales, y generando, en el mismo movimiento, contradicciones internacionales en la lucha política, aseguran el dinamismo de las sociedades independientes.

La hegemonía militar y económica conseguida por los Estados Unidos tras la II Guerra Mundial, le lleva a desarrollar sin tapujos su tendencia imperialista, surgida ya a comienzos del siglo XX, amparados en un supuesto llamamiento divino, el denominado «destino manifiesto». Los economistas estadounidenses y del primer mundo habían generado un modo comprensivo de la situación económica internacional denominada *teoría desarrollista*, según la cual los países del planeta se agrupaban en tres grupos diferentes según su nivel de desarrollo económico. Así, había un primer grupo más avanzado, los países desarrollados; un segundo grupo intermedio, los países en vías de desarrollo; y un tercer grupo, los situados a la cola del progreso, los países sub-desarrollados. Se presentaban estos análisis como si entre los diferentes países hubiera una disputa sana por el desarrollo de sus propios países, siendo cuestión de tiempo que los más rezagados pudieran llegar a la situación de los países avanzados, con tal de poner en práctica las políticas económicas y sociales que habían llevado al triunfo a los países punteros, y adquieran las tecnologías que los primeros habían desarrollado.

Pero un grupo de economistas iberoamericanos, sobre todo brasileños, mostraron el mal planteamiento de la *teoría desarrollista*, proponiendo como contrapartida su *teoría de la dependencia*. Entre los intelectuales que propusieron esta teoría, a principios de los sesenta, se hallan sobre todo Theothonio dos Santos[37], Fernando Henrique Cardoso[38], Enzo Faletto[39],

---

[37] «La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina», en *La dependencia político-económica en América Latina*, México, 1969.

[38] Cfr. *Cuestiones de sociología del desarrollo en América Latina*, Santiago, Editorial Universitaria, 1968; «Desarrollo y dependencia: perspectiva en el análisis sociológico», en VV.AA., *Sociología del desarrollo*, Buenos Aires, 1970; Estado y sociedad en América Latina, Buenos Aires, 1972.

[39] *Desarrollo y dependencia*, 1970; Cardoso, F.H./Faletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1969; Cardoso, F.H./Faletto, E./Graciarena, Jorge y otros, *Medina Echavarría, y la sociología latinoamericana*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica del ICI, 1982.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Celso Furtado[40] y A. Quijano[41], entre otros. Lo que les advierte de la situación y les empuja a desarrollar su teoría son una serie de cambios básicos que se producen en el ámbito de la economía política y de la sociología.

Comenzando por el ámbito de la economía política, se produce, en primer lugar, el desvelamiento de la política de dominación por una nueva ciencia social, la llamada *teoría del desarrollo*, inspirada en el *funcionalismo* de origen norteamericano[42]. Esta teoría suponía que los «países subdesarrollados» están en etapa anterior, atrasada, respecto a los países «desarrollados», industrializados. Alcanzar esa etapa puntera se consigue por la industrialización y la modernización de la tecnología. Para ello hace falta que los países desarrollados inviertan su dinero en ayuda a los países subdesarrollados. Por tanto, se da una interpretación de la historia económico-política desde un modelo de *etapismo*, en el que se defiende que el subdesarrollo es un estadio «natural» de los pueblos, un primer «momento» en la estructura «lógica» del mercado mundial. Se trata, pues, de un «darwinismo económico» (que Moreno Villa denomina «pelagiano»), en el que el subdesarrollo es un estadio pasajero, ya que, puestas unas determinadas bases económicas «científicas», se llegará tarde o temprano a la etapa de desarrollo.

Con esta lógica se creó la llamada *Alianza para el Progreso*, plan ideado por los USA de conceder préstamos a Latinoamérica, con objeto de aydarle a salir de su atraso económico. El resultado fue sin embargo bien distinto, puesto que supuso un endeudamiento progresivo y mayor subdesarrollo, aparte de otros efectos negativos[43].

En cambio, una serie de científicos sociales veían las cosas de otra manera, y empezaron a mostrar en sus escritos que a mayor inversión del capital extranjero, del centro, en la periferia, se producía un doble efecto perverso: por un lado, una mayor acumulación de dinero en los países ricos, y, por otro, una mayor dependencia, endeudamiento y pobreza en los del Tercer Mundo. Por tanto, la brecha entre ambos tipos

---

[40] Cfr. MALLORQUÍN, Carlos, «Las vicisitudes teóricas en la sociología económica de Celso Furtado», *Revista Mexicana de Sociología*, LXI (1999), n.º 2, 213-241.

[41] Cfr. *El proceso de urbanización en Latinoamérica*, Santiago de Chile, CEPAL, 1966 (edición mimeográfica); QUIJANO, Aníbal/WEFFORT, Francisco, *Populismo, marginalización y dependencia. Ensayos de interpretación sociológica*, Costa Rica, Ed. Univ. Centroamericana, 1976. .

[42] Cfr. ROSTOW, W.W., *The Stages of Economic Growth*, C. Univ. Press, 1962, trad. al castellano en México, FCE. Otros teóricos eran A. Lewis, A. Barre, etc.

[43] El conocido obispo de Recife, Dom Helder Cámara, comentando este programa de supuesta ayuda a los países sub-desarrollados, decía: «Los norteamericanos por cada dólar que prestan ganan diez y dejan un muerto».

de países, en vez de acortarse, se hacía cada vez mayor. El conjunto de estas tesis es lo que dio lugar a la «teoría de la dependencia». Entre los teóricos precursores más importantes de este nuevo paradigma económico estaban A. Gunder Frank, con *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*[44], donde hacía una crítica certera a Rostow y a sus tesis sobre el etapismo, y junto a él un conjunto de sociólogos brasileños, como ya dijimos, Fernando H.Cardoso, Enzo Faletto, Th. dos Santos, y otros.

La tesis que quieren defender, pues, los *teóricos de la dependencia* es que el subdesarrollo no es *natural*, sino consecuencia lógica de la *dependencia colonial* secular, y resultado, por consiguiente, del orden internacional. Por tanto, esto suponía una crítica y superación de las hipótesis sociológicas *funcionalistas* de Talcott Parsons, habiéndose considerado su teoría como la mayor elaboración científica de la corriente positivista y empirista norteamericana. Parsons distinguía varios tipos de sociedades, enlazadas todas ellas desde un modelo evolucionista: sociedades industriales dinámicas y con estructuras sociales abiertas (EE.UU.); sociedades de estructura autoritaria, con un rígido ideal político (Alemania nazi y Rusia soviética); sociedades tradicionalistas, con predominio de los valores familiares-moralistas, pero con posibilidades de ascenso en el estrato social (la China clásica); sociedades tradicionalistas, con valores individualistas e indiferentes ante los asuntos sociales, lo que permite el establecimiento de dictaduras (Latinoamérica). Así, el paso o ascensión de una sociedad tradicional a la moderna estaría dado por la introyección social de las pautas de la sociedad industrial.

Ahora bien, los científicos sociales de Latinoamérica advierten críticamente que la ciencia social de los países del centro, y la comúnmente aceptada en la periferia, tiene su fundamento en el proyecto instaurado en la modernidad por la burguesía ascendente, y que ha configurado el capitalismo de Europa y de los USA, es decir, el centro imperial nordatlántico. De este modo, se va configurando una «sociología de la liberación»[45], que servirá para que los filósofos se pregunten si no será necesaria también desarrollar una «filosofía de la liberación», que muestre los fundamentos filosóficos de tal sociología.

Por tanto, de la doble negación de la economía política y de la teoría sociológica dominante, se pasa a la formulación de la *teoría de la*

---

[44] Barcelona, Anagrama, 1971.

[45] Cfr. FALS BORDA, Orlando, *Sociología de la liberación;* Id., *El reformismo por dentro en América Latina*, México, Siglo XXI, 1972; Id., *Cooperativismo. Su fracaso en el Tercer Mundo*, Bogotá, Punta de Lanza, 1977.

dependencia. Así, desde ese horizonte se afirma que Latinoamérica ni es subdesarrollada, ni pertenece a una sociedad tradicional, sino que es *dependiente*. Su verdadero ser se explica desde el continuo dominio que otras naciones han ejercido sobre ella, a partir de que fuera integrada en el ámbito de la cultura llamada occidental. Por tanto, para poder ser ella misma, tiene que superar la *dependencia* y la *dominación*. Se hace, pues, necesario vivir de un proyecto propio, y es el que van a dibujar las diversas teorías de la liberación. Se produce así un cambio de *paradigma epistemológico* en el ámbito socio-económico: frente al binomio *desarrollo-subdesarrollo*, se propone el de *dependencia-liberación*.

Es cierto que las limitaciones de la *teoría de la dependencia* se han puesto de manifiesto desde diferentes puntos de vista. Por ejemplo, estaba claro que, junto a la insistencia de los teóricos de la dependencia, haya que recalcar que la situación de subdesarrollo de Latinoamérica no se ha debido sólo y exclusivamente a la situación internacional, sino también a factores estructurales internos de los propios pueblos de Latinoamérica. Pero este elemento de ninguna manera echa por tierra la visión de dependencia internacional, sino que hace que la teoría tenga que ser completada y afinada. Además, los propios creadores de la teoría de la dependencia fueron los primeros en darse cuenta y aceptar las limitaciones de su teoría. Ahora bien, el núcleo central del planteamiento ha seguido siendo considerado como convincente por la mayoría de los teóricos de la liberación. De ahí que no haya perdido vigencia la idea de *dependencia* y la búsqueda de *liberación*. Por otro lado, teóricos como E. Dussel han intentado profundizar en las bases de la teoría de la dependencia con objeto de dotarla de una mejor sistematización y fundamentación, mostrando el acierto de sus afirmación y su absoluta valía epistemológica[46].

2) Segunda matriz: la pedagogía del oprimido

El pensador brasileño, Paolo Freire, propuso en *Pedagogía del oprimido*[47], el modo pedagógico para acompañar al pueblo en la superación de su dependencia, en la medida en que él mismo tiene que hacerse sujeto de su propia liberación. Sus dos lemas fundamentales son: escuchar al pueblo, y la escuela significa vida. Su trabajo pedagógico

---

[46] Cfr. DUSSEL, E., *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse de Marx*, México, Siglo XXI, 1885, último capítulo.

[47] Montevideo y México, Siglo XXI, 1970.

lo inició en Brasil, antes del golpe militar de 1964, organizando un «movimiento de educación popular», que pretendía a través de la alfabetización contagiar una visión crítica de las relaciones de dominación. Parte del individuo singular y trata de hacerle consciente de la dominación y ganarlo para el proceso liberador, que sólo se conseguirá si se logra un cambio de estructuras en el conjunto de la nación[48].

Freire estaba influido por una serie de autores europeos, como Gabriel Marcel, Erich Fromm, Karl Jaspers y Herbert Marcuse, entre otros. Sus ideas sobre la situación del Brasil estuvieron influidas por el Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB), fundado en 1952, y cerrado en 1964 con el golpe militar. Había sido fundado por Helio Jaguaribe, que lo dirigió hasta 1959. Con Vieira Pinto, se orientó hacia el desarrollo nacionalista, con tintes antiimperialistas. Defendían el capitalismo nacional, con intervención estatal. Tuvieron intentos de fundar una sociología nacional. En Vieira Pinto había una mezcla de filosofía de la existencia y nacionalismo (realización personal y de la nación). Pero no se tenía en cuenta la idea de oposición de clases sociales, sino la dialéctica «yo-tú», y de «sujeto-objeto», propias de la filosofía dialógica de Martín Buber y otros filósofos judíos, tanto en el plano individual como de la nación. Todas estas ideas tuvieron una fuerte influencia en Freire, que comenzó con un compromiso a favor de un nacionalismo que perseguía el desarrollo de la nación. Era una síntesis de populismo y nacionalismo. Y junto a ello, la opción cristiana.

Pero lo específico de Freire es que ve la opresión como una cuestión de concientización, y trata los aspectos estructurales y económicos sólo de manera marginal, con el consiguiente peligro de idealismo. Sus dos obras fundamentales son *Pedagogía del oprimido*, ya citada, y *Educación para la praxis de la libertad*[49]. Freire entiende que para cambiar la realidad hay que estimular el diálogo al interior del pueblo, y entre el pueblo y sus dirigentes. Parte de la constatación de la alineación en la que se halla el pueblo brasileño. Para salir de esa situación, hay que iniciar un proceso de concientización, que supone pasar de una conciencia ingenua y mágica a una conciencia crítica.

Desde los años setenta, Freire relaciona siempre el plano individual con la dimensión colectiva nacional. Su método muestra aspectos de lo que N. Werz denomina un *populismo inductivo*. No pretendía divulgar una ideología o programa, sino extraerlo del pueblo y del saber popular.

---

[48] Sigo en este punto a WERZ, Nikolaus, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, pp. 197-200.

[49] México, Siglo XXI, 1972.

Ese método educativo inductivo es el que denomina *pedagogía del oprimido*. En ese proceso, contrapone la educación *bancaria*, consistente en una mera transmisión pasiva de conocimientos, a la *liberadora*, en la que el protagonismo y la iniciativa le corresponde al sujeto educado o a educar. Además, con la toma de conciencia del oprimido, se libera también al opresor. Porque, según P. Freire, «sólo los oprimidos liberándose, pueden liberar a los opresores. Estos, en tanto clase que oprime, no pueden liberar, ni liberarse»[50]. Por eso, «la organización de las masas populares en clase, es el proceso a través del cual el liderazgo revolucionario (…) instaura el aprendizaje de la pronunciación del mundo. Aprendizaje que por ser verdadero es dialógico»[51].

Las influencias de Freire son variadas y diferentes. Junto a los teóricos europeos que hemos señalado, también hay que tener en cuenta al teólogo K. Rahner y al sociólogo del conocimiento K. Manheim, produciéndose, en opinión de N. Werz, una cierta contradicción entre la influencia europea y el nacionalismo latinoamericano y la filosofía de la liberación, puesto que los conceptos de alienación y libertad tienen diferentes contenidos en su aplicación a Latinoamérica. Freire no hacía referencia al marxismo, en sus primeros años. Pero luego pasó del existencialismo al marxismo, mezclando categorías de ambas escuelas filosóficas.

Hemos señalado la importancia en Freire del populismo y de la labor concientizadora que pretende realizar entre el pueblo. Pero su concepto de pueblo es muy diferente al que maneja la corriente culturalista de la filosofía latinoamericana, por ejemplo R. Kusch, uno de los teóricos de la FL en su línea populista, como veremos más adelante. De hecho, Kusch le reprochaba a Freire sus planteamientos porque, según él, suponían una manipulación del *ethos* del pueblo. La educación orientada a la formación del sujeto estaría informada por pautas occidentales, y no podría hacer justicia a las culturas regionales. Según esto, a través de la concientización, se propagaría la transferencia de una cultura a otra, sin reflexionar sobre la tensión cultural que con ello se habría de originar[52]. En opinión de Kusch, el modelo de Freire surge de la clase media, y no contempla adecuadamente el sincretismo religioso de la cultura campesina.

---

[50] Ibídem, p. 50.

[51] Ibídem, p. 231.

[52] KUSCH, G.R., *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Gambeiro, 1976, p. 79.

Estas críticas de Kusch son consecuentes con sus presupuestos teóricos populistas, que no coinciden con los de Freire. Lo que está claro es que los planteamientos pedagógicos e ideológicos del educador brasileño tuvieran una honda repercusión en Latinoamérica y en el mundo entero. Y está fuera de toda duda el que su *pedagogía del oprimido* constituyó uno de los ingredientes más importantes que contribuyeron a ponerse en marcha la filosofía de la liberación.

3) Matriz religiosa: la teología de la liberación[53]

Esta matriz religiosa es un elemento clave e inevitable para entender la problemática de la FL. Se va dando, desde la mitad del siglo, e incluso antes, una maduración de la reflexión teológica en el campo católico, que entiende la fe como reflexión y praxis de liberación, en compromiso directo con la liberación de los pobres y oprimidos.

Tras la teología de la liberación (TL) hay que tener en cuenta acontecimientos como el Vaticano II (1962-65) y Medellín (1968), y una serie de posicionamientos críticos de diversos obispos latinoamericanos ante la masiva situación de pobreza de los pueblos latinoamericanos. En 1970 se realizan en Colombia dos simposios sobre TL y otro más en Buenos Aires. En 1971, Gustavo Gutiérrez publica su libro sobre la TL[54], y Hugo Assmann publica también *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*[55], definiéndose a la teología naciente como «reflexión sobre la praxis histórica de la liberación como una forma latinoamericana de Teología política»[56]. Este proceso del cristianismo latinoamericano tenía su apoyo en el Evangelio y en la matriz histórica de la que surge la vida del pueblo.

---

[53] Cfr. Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación,* Madrid, Trotta, 1990, 2 vols.; San Salvador, UCA Editores, 1991 (2.ª ed.: 1992); Comblin, J./González Faus, J.I./Sobrino, J. (Eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993; González, A., «El significado filosófico de la teología de la liberación», en Comblin, J./González, J.I./Sobrino, J. (Eds.), *o.c.*, pp. 145-160; *América, variaciones de futuro*, *Carthaginensia* (Murcia), 2 vols,, VIII (1992), n.º 13-14. El vol. 2.º está dedicado a la Teología de la liberación; Tamayo Acosta, J.J., *Para entender la teología de la liberación*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2001; Bolda da Silva, Marcio, *A filosofía da libertacao (A partir do contexto histórico-social da América Latina*), Roma, Universidad Gregoriana, 1998; Rowland, Christopher (ed.), *La teología de la liberación*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

[54] *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, 1971; Salamanca, Sígueme, 1972.

[55] Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

[56] Ibídem, p. 24.

A pesar de la gran influencia que la teología de la liberación tuvo en el surgimiento de la filosofía de la liberación, sólo una parte de los protagonistas de la filosofía de la liberación son creyentes y parten del impulso cristiano y teológico en sus reflexiones. Otros se apoyan más bien en el materialismo histórico del marxismo, tanto en sus análisis sobre la realidad como en el impulso ético que les lleva al compromiso por la liberación de los pueblos latinoamericanos.

4) Cuarta matriz: la literatura latinoamericana[57]

Contemporáneo del pensamiento filosófico, e incluso anterior a él, van emergiendo diversas obras novelísticas y poéticas, que reflejan el sentir de dependencia y dominación, así como el deseo de liberación que se estaba extendiendo en toda Latinoamérica durante la década de los sesenta y primeros años de los setenta.

Entre estas obras podrían destacarse G. García-Márquez, *Cien años de soledad* (1967), escrita desde un sincretismo estético-filosófico, y un conjunto de obras que se denominaron *Novelas de la Guerrilla*, entre las que destacan Julio de la Vega, *Matías, el apóstol suplente* (1969); Jesús Lara, *Ñaucahuazú. Sueños* (1969); Renato Prada Oropeza, *Los fundadores del alba* (1969); Gaby Vallejo de Bolívar, *Los vulnerables* (1973); Oscar Ucín Fernández, *La oscuridad radiante* (1976), etc.

En este campo literario, que buscaba únicamente la comunicación humanística, la repercusión fue inmediata. La novela latianoamericana emerge de golpe, como última manifestación estética de la cultura occidental, que ahora domina ya en un sentido global. En este boom se sitúan, además de García-Márquez, Vargas Llosa, Julio Cortázar, Octavio Paz, Carlos Fuentes, José M.ª Arguedas, Juan Rulfo, Ernesto Sábato, etc. Y esta misma literatura latinoamericana se establece como lazo de unión y punto de transición que aproxima la literatura europea con aquella de los países hasta ahora marginados culturalmente.

Junto a la literatura hay que situar al arte en general, especialmente el arte mural mexicano, con autores de fama mundial como Rivera, Orozco, Siqueiros y otros ilustres muralistas y pintores que pusieron de moda lo que podríamos llamar la *estética indigenista*, mostrando que no sólo se puede producir belleza desde los cánones primermundistas.

[57] Cfr. Gómez-Martínez, J.L., «El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica», en Heredia Soriano, Antonio (ed.), *Mundo hispánico-Mundo Nuevo. Visión filosófica. Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1995, pp. 359-366.

5) Quinta matriz: los antecedentes filosóficos

En los capítulos anteriores hemos ido viendo los contenidos de reflexión filosófica presentes en las generaciones filosóficas latinoamericanas, desde la emancipación política de España, y en ellas se halla muy presente una toma de conciencia progresiva de la dependencia cultural y de la necesidad de lograr una autonomía cultural, que complete y corone la autonomía política.

No es necesario repetir los pasos y etapas por las que el pensamiento iberoamericano ha ido pasando en su proceso de toma de conciencia de su identidad y de la necesidad de filosofar desde sus propios problemas y circunstancias. Ciñéndonos a las últimas décadas anteriores al surgimiento de la FL, y siguiendo a Leopoldo Zea, podríamos considerar que los hitos fundamentales de la toma de conciencia de la dependencia cultural y filosófica de Latinoamérica, y su correspondiente impulso por filosofar de modo auténtico, se sitúan en los siguientes aspectos: a) la influencia del historicismo, a través de Ortega y Gasset, quien señala que toda filosofía parte del hombre concreto y de su circunstancia; b) la influencia del existencialismo, filosofía de la crisis del hombre europeo de entre guerras. Se advierte, de este modo, que la filosofía europea es una más entre otras, y que la latinoamericana es expresión de la situación del aquí y ahora de Latinoamérica; c) comprensión de la universalidad del pensamiento latinoamericano, revalorizada y ensañada por J. Gaos, quien llamará la atención sobre el valor universal de la filosofía de América; d) la comprensión del ser del latinoamericano como el hombre de *expectativa*, tematizado sobre todo por el filósofo venezolano Ernesto Máyz Vallenilla. La expectativa sólo puede culminar creativamente en la acción, que le sacará del empantanamiento de una esperanza que nunca se hace presente.

Esos serían los antecedentes más de fondo, pero los más cercanos se hallan en dos escritos de A. Salazar Bondy y de Leopoldo Zea[58], y en la polémica que mantuvieron entre ambos, como vimos en el capítulo anterior. Vamos a exponer a continuación, de modo esquemático, los puntos centrales de esta polémica y las diferentes fases por las que atravesó.

---

[58] Ya hicimos referencia a esta polémica en el capítulo anterior. Para una síntesis de la misma, y sus diferentes fases, cfr. CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *o.c.*, 161-167; PALAZÓN, M.ª Rosa, «Características reales y posibles de la filosofía latinoamericana», en VV.AA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, 99-114 (Se trata de una de las ponencias del I Congreso Nacional de Filosofía de Morelia, México, 4-5 de agosto, 1975).

La polémica se inició, como sabemos, con el libro de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América*?[59]. El autor planteaba en su libro tres interrogantes: a) Si ha habido o no una filosofía de nuestra América. b) En caso negativo, si podría haberla y en qué condiciones. c) Hasta qué punto tiene sentido y valor tomar como tema u objeto privilegiado de atención filosófica la realidad latinoamericana. Las respuestas que el propio Salazar Bondy se da a sus cuestiones son bien significativas de su postura radical. a) A la primera pregunta responde que no. Desde una óptica cercana a Heidegger y a un cierto marxismo humanista, trata de enjuiciar la situación latinoamericana como una nueva problemática, una problemática propia de Latinoamérica. Considera que no hay hasta el momento una filosofía *nuestra*, *latinoamericana*. Y se pregunta por qué. Su respuesta es que para que haya tal tipo de filosofía, deben cumplirse una serie de condiciones como son la *originalidad* y *autenticidad*. Hasta ahora, sólo ha habido recepción y mera repetición de diversas oleadas de pensamiento europeo. b) A la segunda, responde que es necesario romper, primero, con el sistema de dominio, subdesarrollo, dependencia y enajenación, antes de producir un pensamiento liberado. La urgencia a la que se refiere Salazar es indudablemente política. c) Se plantea, en tercer lugar, cómo poseer un objeto privilegiado de reflexión si no hay posibilidad de tal reflexión, y ni siquiera es accesible el objeto. Latinoamérica es, según él, una comunidad desintegrada y sin potencialidad.

La respuesta de Leopoldo Zea a estos planteamientos se produjo en su libro *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*[60]. La orientación de Zea se apoyaba en una valoración positiva de la historia, considerando que el presente y las propuestas de futuro sólo pueden tener sentido desde la asunción y la valoración del pasado. Por ello, no podía estar de acuerdo en muchas afirmaciones de Salazar. L. Zea responde a las tres cuestiones de Salazar Bondy del siguiente modo: a) Ha habido una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano. Ignorarlo supone una actitud nefasta de cara al pasado latinoamericano, y de cara al futuro. b) La filosofía es un elemento que debe colaborar en el proceso de superación del subdesarrollo y la dependencia presente. Con nuestra *filosofía sin más* se cambiará radicalmente la situación actual. c) No sólo cabe pensar en un tema u objetivo específico del pensar latinoamericano, sino que es el componente ineludible y específico de ese pensar. Un pensar que, según L. Zea, no ha sido más que una

---

[59] México, Siglo XXI, 1968 (recordemos el dato de D. Sobrevilla: el libro lleva fecha de edición de enero de 1969, aunque siempre se suele atribuir incorrectamente la fecha de 1968).

[60] México, Siglo XXI, 1969.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

antropología, que progresivamente se va desenvolviendo y mostrando en sus virtualidades expresas facetas del ser del hombre nuestro; y también una filosofía de la historia y de la cultura que ha buscado siempre establecer nuestro lugar en el entorno de las demás culturas.

La polémica fue completada y juzgada por otros autores, como ya vimos en el capítulo anterior, siguiendo a David Sobrevilla. Entre otros participantes, Helio Gallardo señala que Zea no asume el cuestionario de Bondy, porque los supuestos de ambos no coinciden. La categoría de *autenticidad* que usan ambos autores, tiene diferente intención y contenido, y son en gran medida irreductibles la una a la otra. Hay varios autores que coinciden en esta apreciación, así como en la posible mala interpretación que Zea hace del escrito de Salazar. Más bien el problema está en que cada autor parte de presupuestos apreciativos diferentes.

La segunda fase de la polémica se produjo en un encuentro filosófico en Argentina, donde ambos autores se encontraron. Se trata de las Jornadas de Filosofía de 1973, en la Universidad del Salvador, en San Miguel (Argentina), donde ambos pronuncian sendas ponencias. En su ponencia, «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación»[61], Leopoldo Zea empalma con la temática anterior y cuestiona la posibilidad de empezar a filosofar de modo auténtico, como aún se pretende en nuestros días, a partir de cero. Cree Zea necesario asumir el pasado en forma plena y consciente. También en su ponencia, «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación»[62], retoma Salazar Bondy sus interrogantes, y plantea desde su origen las coordenadas de la cuestión: la existencia de la filosofía de la liberación como problema, y las condiciones mínimas de posibilidad de la constitución de esa filosofía. Otros autores consideran que ya se dan tales condiciones y que se halla la filosofía de la liberación ya constituida, aunque matizan algunos aspectos concretos. Todo se centra en esta pregunta que plantea Salazar Bondy: ¿qué se puede hace para que nuestra filosofía latinoamericana sea de liberación?

Salazar señala en su ponencia los límites mínimos que tiene que superar esa filosofía para poder dar cuenta de forma positiva de la problematicidad en la que se halla situada: 1. Referencia de la filosofía a la totalidad de la sociedad de un país o de un sistema de dominación. 2. Carácter de *práctica* de esa totalidad, en el sentido de práctica social. 3. Base económico-social de la práctica social total. 4. Papel determinante, aunque no absolutamente, de esa base. 5. Carácter de sistema, propio de cada sociedad y del conjunto de sociedades o países, con

---

[61] Publicada en *Stromata,* 29 (1973), n.º 4, 399-421.

[62] *Stromata*, 29 (1973), n.º 4, 393-397.

grandes niveles: macro-sistema y micro-sistema (dentro de cada país). Y la configuración de polos: dominador/dominado, desarrollado o desarrollante y subdesarrollado o subdesarrollante. 6. Estructura social conflictiva, propia del macro y micro-sistema. 7. Estructura de clases o «instancias» en el interior de cada país o sociedad. 8. Interrelación de las acciones o prácticas que se desarrollan dentro del sistema, sobre todo en el interior de cada sociedad. 9. Papel determinante de la acción liberadora en su base económico-social respecto de las acciones en los otros sectores o instancias sociales, en concreto, en el sector de la filosofía. Por tanto, lo que está en cuestión para Salazar es la filosofía y sus posibilidades epistemológicas mínimas de operar como adyuvante a un proceso liberador que la excede ampliamente. Sin esas condiciones mínimas, no es posible una filosofía auténtica, de liberación.

A continuación de las dos ponencias, se desarrolló un interesante diálogo entre los ponentes y los demás filósofos asistentes, publicado también en la revista Stromata[63], dirigida por J. C. Scannone. Pero la polémica, como puede imaginarse, no se terminó aquí, sino que continuó en escritos posteriores, aunque no por mucho tiempo, debido a la prematura muerte de Salazar Bondy. Con motivo de dicha muerte, Leopoldo Zea escribió un artículo, «Dependencia y liberación»[64], sintetizando los puntos de la polémica y sintiendo que, con la ausencia de uno de los dialogantes, no podría continuarse ya más, al menos en las mismas condiciones. Y debido a dicha ausencia, L. Zea da por zanjada la polémica, reiterando su opinión de no ser posible desatender el pasado filosófico a la hora de plantearse un auténtico modo de filosofar latinoamericano. Ve tolerables las opiniones (por rectificables) de Salazar Bondy, y rechaza, en cambio, las posturas de Dussel y Villoro (participantes posteriores en la polémica), por extremas.

Se continuó de alguna manera, más tarde, la polémica con la aparición de un libro póstumo de Salazar Bondy, *Bartolomé o de la dominación*[65]. En este libro, Salazar retoma el problema ideológico inmerso en una tradición de lucha sin tiempo y espacio, en el que dialogan por igual Bartolomé de Las Casas, Frantz Fanon, Francisco de Vitoria y otros

---

[63] *Stromata,* 29 (1973), n.º 4, pp. 431-445.

[64] *Dianoia. Anuario de Filosofía del FCE*, UNAM, México, XX (1974), n.º 20, 172-188.

[65] Ya dijimos en el capítulo anterior que este libro, constituido por diálogos entre diversos personajes históricos y ficticios, fue escrito hacia mediados de 1973 y publicado por primera vez al año siguiente, en Buenos Aires, Ciencia Nueva, 1974. En una segunda edición, en 1977, Lima, Peisa, con un prólogo de Leopoldo Chiappo. Posteriormente se ha editado con otros textos del autor, en Salazar Bondy, A., *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Lima, Universidad de San Marcos, 1995, pp. 191-26.

personajes, unos históricos y otros de ficción. En medio de los diálogos, aparecen temas como el problema racial, la conquista, la visión del vencido, la lucha por la liberación, el papel de la mujer, etc.

Con todas estas aportaciones culturales que hemos presentado, en el ámbito de la economía, pedagogía, del arte y la literatura, de la teología y filosofía, no se puede por menos que afirmar, como señala Gómez-Martínez, que «Iberoamérica se coloca, por primera vez, a la vanguardia del pensamiento, pero en su acto de problematizar, deconstruir, el discurso axiológico occidental, no llega a independizarse suficientemente, y formula su discurso liberador con los mismos presupuestos bancarios que pretendía confrontar. Se trataba, en efecto, de los mismos presupuestos bancarios, en cuanto que eran igualmente excluyentes; a la «verdad occidental», que no concebía la posibilidad de diálogo y que, por tanto, se ofrecía con el valor «depositario» de lo absoluto, de lo que hay que aceptar, se oponía ahora, desde Iberoamérica, la «verdad tercermundista»; pero no se hacía, en su comienzo, como discurso humanitario destinado a establecer un puente de diálogo, sino como «verdad bancaria» destinada a sustituir el «discurso del centro» por el «discurso de la periferia»[66].

3.4.2. *Orígenes más inmediatos de la FL*

En realidad, al hablar de la «matriz filosófica» ya hemos hecho referencia a diversos elementos que nos interesa tener en cuenta aquí. El inicio de la FL tuvo dos *focos precursores*, el de México con L. Zea y el de Perú con A. Salazar Bondy. Pero, en sentido estricto, el comienzo y el aglutinamiento de un grupo de pensadores bajo la denominación de *filosofía de la liberación* hay que situarlo en Argentina. Se había llegado a una toma de conciencia especial de la realidad latinoamericana que, en filosofía, como señala Hugo O. Ortega[67], suponía dos aspectos importantes. En primer lugar, advertir que la temática dominante en la filosofía hispanoamericana había sido importada e impuesta, de modo que el «pensar como» y el «ser como» se convirtió en «nuestro proyecto natural». No valía ni siquiera la filosofía que, volviendo su atención a nuestra realidad, la mediatiza a través de los instrumentos de la filosofía occidental. Eso no dejaría de ser mera filosofía peculiar. Y, en segundo lugar, afirmar nuestro ser, porque la opresión, asumida y consciente, es el suelo de la liberación.

---

[66] Art. cit., p. 361.

[67] «El surgimiento de la filosofía de la liberación», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), pp. 344 y ss.

El razonar la dependencia lleva a optar, formular y vivir la praxis de liberación. De ese modo, la FL no se concibe como neutral, sino que se une y empuja a una praxis comprometida. Esta conciencia crítica de la dialéctica «dependencia-liberación» conducirá a un grupo de jóvenes filósofos hispanoamericanos a descubrir que el tema de la filosofía latinoamericana no podía ser otro que el entorno humano y cultural de Iberoamérica.

Esta toma de conciencia y decisión de configurar un nuevo estilo de filosofar cristaliza en un grupo de jóvenes filósofos argentinos, recién llegados de su periplo de formación en diversas universidades europeas, a finales de la década de los sesenta. Estos jóvenes van tomando contacto entre sí, y acuciados por la situación de dependencia de sus patrias, toman la iniciativa de confluir en una serie de encuentros filosóficos en los que confrontan sus posiciones, se organizan como grupo, y llegan a una serie de puntos de acuerdo en los que toma cuerpo la FL. Estos encuentros fueron sobre todo tres:

1) El II Congreso Nacional de Filosofía (1971), en Córdoba (Argentina).
2) El II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, en San Miguel (Argentina), en 1972.
3) Y el lanzamiento de la FL al resto de LA, en el Encuentro de Filosofía de Morelia (México), en 1975[68].

Veamos algunos aspectos centrales de cada uno de estos acontecimientos.

1) El momento clave de los inicios de la FL fue el *II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba*, de 1971. Antes de hablar de su contenido, conviene situarlo en el contexto del I Congreso, celebrado en 1969. Constituyó un golpe político de Juan Domingo Perón y del Rector de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), Ireneo F. Cruz. Quiso ser la presentación pública de la «Tercera Posición» (el conjunto de lo que se llamó los «países no alineados») en los círculos internacionales. Al discurso de clausura de Perón se le denominó «La Comunidad Organizada», y es el texto donde supuestamente consideran algunos que expuso los fundamentos filosóficos de su concepción política. Lo que sí es cierto es que en ese Congreso se dieron los pasos para crear una imagen hacia el exterior del modo de pensar de la clase media Argentina de ese tiempo.

---

[68] En este Encuentro tuvieron sendas ponencias Dussel y A.A. Roig. Una selección de las ponencias, en la Sección III, se publicó en VV. AA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Objetivos muy similares se pretendían en el II Congreso: intento de vender a la opinión pública nacional que Argentina marchaba perfectamente. El lugar elegido, Córdoba, tenía en su haber la referencia al conato insurreccional, llamado el «Cordobazo», de 1969. Los organizadores fueron el Rector de la Universidad Nacional, I. Cruz, y el Dr. Alberto Caturelli, Secretario Ejecutivo del Congreso. Entre sus participantes, había mayoría absoluta de pensadores tradicionales, un grupo de populistas, y prácticamente ningún marxista. Y no fue aceptada la presencia de ningún estudiante. En ese Congreso, los populistas consiguen la oportunidad de constituirse en la alternativa académica al academicismo en el poder. Y así nace a la luz del público intelectual la autodenominada «filosofía de la liberación». La imagen que quisieron dar ellos fue de unidad y de constituir un pensamiento homogéneo y bien construido. Pero en su seno comenzaron a mostrarse contradicciones y ambigüedades.

2) Pero el movimiento de la FL se asentó y concretó en las Jornadas de Filosofía de San Miguel, en la Facultad de Filosofía de los jesuitas de la Universidad del Salvador. La primera se celebró en 1971, con ponencias de Dussel, «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina»[69], A. Caturelli, «El desarrollo del pensamiento filosófico argentino desde el punto de vista del ser nacional»[70], y A. Fernández, «Ensayo de interpretación sociológica de las ideologías argentinas»[71]. Estas primeras jornadas se habían centrado en el *Pensamiento argentino*, y en las segundas se amplió el punto de vista a toda Latinoamérica. Las ponencias de las primeras jornadas supusieron un despertar sugerencias e ideas nuevas, cristalizadas en escritos posteriores. Tal es el caso de J.C. Scannone, organizador de las Jornadas, quien publicó «Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación»[72], y O. Ardiles, «Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericanas»[73].

En las Segundas Jornadas, celebradas en 1971 bajo el título *La liberación latinoamericana*[74], los ponentes fueron Héctor Borrat, «Liberación,

---

[69] *Stromata*, 26 (1970), n.º 3-4, 277-336.

[70] *Stromata*, 26 (1970), n.º 3-4, 337-388.

[71] *Stromata,* 26 (1970), n.º 3-4, 389-425.

[72] *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 1972, n.º 211, pp. 5-20.

[73] *Stromata*, 28 (1972), n.º 3-4.

[74] El resumen de los contenidos de las ponencias podemos verlo en la «Presentación» de J.C. Scannone al número 1 del 1972 de la revista *Stromata,* dirigida por él: *Stromata*, 28 (1972), n.º 1, pp. 3-5.

¿cómo?»[75], E. Dussel[76], J. C. Scannone[77] y H. Assmann[78], teólogo brasileño, residente en Bolivia en esos años, y a partir de 1972 profesor de una Universidad de Chile.

Las Terceras Jornadas se celebraron 1973, y los ponentes principales, como ya vimos en el capítulo anterior, fueron A. Salazar Bondy, «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación»[79], y Leopoldo Zea, «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación»[80]. Completaron en cupo de ponentes el ecuatoriano J. C. Terán Dutari y el chileno F. Schwartzmann[81].

H. Cerutti nos hace observar que el grupo de filósofos de la liberación, denominado por él mismo como «sector crítico» de la FL, se reunió por su cuenta en Salta (1974), llegándose por ello a denominarse el «grupo de Salta»[82]. De este modo nos percatamos que no era tan homogéneo el conjunto de los filósofos jóvenes que se pretendían «filósofos de la liberación», sino que formaban grupos bastante dispares. Tendremos ocasión de comprobarlo más adelante.

3.5. **Características de la FL**[83]

Es muy difícil, por no decir imposible, señalar una serie de características que puedan referirse a todas las distintas corrientes de la FL.

---

[75] *Stromata*, 28 (1972), n.º 1, pp. 7-43. Borrat es uruguayo, y en su ponencia analiza el trasfondo sociológico-religioso de Latinoamérica en la década de los sesenta.

[76] «Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1, pp. 53-89.

[77] «La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1, pp. 107-150.

[78] «Liberación: notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje religioso», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1, pp. 161-181.

[79] *Stromata*, 28 (1973), n.º 4, 393-397.

[80] *Stromata*, 28 (1973), n.º 4, 399-413.

[81] La ponencia de Terán Dutari se tituló «La presencia del pensamiento cristiano en la filosofía latinoamericana de la liberación», *Stromata*, 28 (1973), n.º 4, 415-421. Por su parte, la ponencia de Schwartzmann era «Singularidad de la experiencia y la filosofía americanas», *Stromata*, 28 (1973), n.º 4, 423-430.

[82] Cfr. Cerutti, H, *La filosofía de la liberación latinoamericana*, *o.c.*

[83] Cfr. Hernández Alvarado, J., «¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?», *o.c.*; Severino Croatto, J., «Cultura popular y proyecto histórico», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 367-378; Langon, Mauricio, «Filosofar latinoamericano como instrumento y proyecto de liberación», en Heredia Soriano, A. (ed.), *Exilios filosóficos de España*, VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, 385-395; Maesschalk, M., «Philosophie de la libération versus philosphie libérale», *Science et Sprit*, XLV/3 (1993), 283-295.

La filosofía de la liberación, como vamos a ver a continuación, se ha entendido de muy diversas maneras. Cada grupo, o incluso cada autor, entiende a su modo lo específico de un filosofar liberador, su modo de legitimarlo o fundamentarlo, y los autores o corrientes de pensamiento sobre los que apoya su peculiar modo de filosofar. Por tanto, las características de la FL sólo las podremos presentar al estudiar cada una de las diversas corrientes y su idea de «liberación», y de «filosofar» en función de la liberación.

De todos modos, si tuviéramos que señalar algunos rasgos comunes en los que podrían coincidir todas las corrientes, tendríamos que hacer referencia a características muy generales, y un tanto superficiales. Pero, aun así, suficientemente significativas como para considerar a este conjunto de filósofos y de corrientes internas como una línea de pensamiento con muchos aires de familia. Así entre los rasgos en los que parecen coincidir todos, podríamos considerar los siguientes:

a) Conciencia de la dependencia económica, social y cultural de LA, respecto a las naciones del Primer Mundo.
b) Aceptación de que la «filosofía» tiene que hacerse desde el análisis y compromiso con la propia situación latinoamericana, y entenderse el filosofar como instrumento de iluminación teórica de la praxis o acción liberadora.
c) En el punto de partida desde la situación concreta latinoamericana, y desde el compromiso con esa realidad, se darán diferentes posturas o propuestas, entre las que podríamos ya indicar de entrada la línea más populista/nacionalista/culturalista (con sus diversas distinciones internas), la línea más marxista (desde la opción de clase), y línea más historicista/existencialista/personalista, y la línea basada en el cristianismo y en el realismo zubiriano.
d) El método filosófico o el apoyo teórico de cada corriente o filósofo es muy diverso: desde la corriente culturalista/nacionalista, que configura una teoría filosófica más original (indigenista); la corriente que se apoya en la filosofía de Lévinas, para configurar una base filosófica denominada «metafísica de la alteridad», o «analéctica de la liberación»; el historicismo de L. Zea y de A.A. Roig, con evolución hacia una dialéctica hegeliana y marxista, pero entendida críticamente; hasta la línea marxista de H. Cerutti, Santos, Croatto, etc.; y, por otro lado, la línea zubiriana de I. Ellacuría, y la economicista de Franz Hinkelammert.
e) La utopía liberadora a la que todos apuntan sería también un rasgo similar en todos ellos. Pero lo que les diferencia es, por un lado, el *sujeto* de esa liberación (para unos es el *pueblo*, para

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

otros, la *clase proletaria*, y para otros, las *mayorías populares*); y, por otro lado, la descripción o el contenido de esa utopía o meta/objeto de la historia. Respecto a esto segundo, habrá quienes se conformarían con una liberación *nacionalista/populista*; otros defenderán el modelo marxista, de una sociedad sin clases; y otros, un modelo de liberación personal y estructural, con tintes cristianos, pero mediados por una referencia a lo político, económico y social.

Como puede verse, hay aspectos comunes que se orientan a la superación de la dependencia y dominación en el que se hallan los pueblos iberoamericanos, pero se diferencian de forma notable respecto al sujeto de la liberación, las mediaciones para conseguirla, y las metas o utopía final a la que apuntar, esto es, los contenidos de la situación final de liberación.

4. CORRIENTES Y AUTORES MAS IMPORTANTES DE LA FL

4.1. **Las corrientes más significativas**

Horacio Cerutti, en su libro ya citado, *La filosofía de la liberación latinoamericana*, indica cuatro corrientes bien diferenciadas dentro de la FL. Consideramos que hay que añadir a estas cuatro corrientes la iniciada por Ignacio Ellacuría en El Salvador, inspirada en el realismo metafísico del filósofo español Xavier Zubiri, así como la línea filosófico-teológica de Franz Hinkelammert. Fueron varios los autores que desde fecha muy temprana dejaron por escrito sus impresiones sobre esta naciente orientación filosófica y sus diferentes corrientes internas[84]. Pero quien ha estudiado y dejado por escrito de forma más

[84] Los primeros intentos de resumir y dar cuenta de los orígenes de la FL fueron los siguientes: Zea, L., «Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana», *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, UNAM/FCE, XX (1974), n.º 20, 172-188; Santos, Manuel, «Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía», *Revista de Filosofía latinoamericana*, n.º 3; Roig, A.A., «Función actual de la filosofía en América Latina» (ponencia del Coloquio de Filosofía de Morelia, México, 1975), en V. AA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-152; Dussel, E., «La filosofía en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica» (ponencia del Coloquio de Filosofía de Morelia, México, 1975), pp. 55-62; Ortega, Hugo, *La filosofía de la liberación*, Panamá, 1975, tesis de licenciatura; Hernández, J.. «¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *o.c.*, pp. 379-399, y en *ECA* (UCA, San

amplia y completa (pero limitada a los grupos argentinos), aunque no exenta de interpretaciones subjetivas, ha sido H. Cerutti en su libro citado. Y en él me voy a apoyar de modo más sustantivo, con los añadidos que he indicado respecto a I. Ellacuría y a Fr. Hinkelammert.

Cuando H. Cerutti plantea la clasificación de las cuatro corrientes de la FL, señala que se basa, en cierta medida, en la clasificación que presentó J.C. Scannone en la presentación de las Actas de las II Jornadas Académicas de San Miguel (1971). El jesuita argentino señala dos caminos aparecidos en las reflexiones sobre la FL durante esas Jornadas: por un lado, el camino *corto*, inspirado en la fenomenología existencial, y que estaría representado por Dussel y el propio Scannone, y, por otro lado, el camino *largo*, como uso original y situado del pensamiento marxista, representado por Hugo Asmann. El primer camino, bien sea partiendo de la historia (Dussel) o de la crítica a proyectos históricos latinoamericanos (Scannone), planteó el problema hasta y desde su radicalidad ontológica, con el peligro de no terminar de mediarse con categorías de análisis social y político. El segundo camino (Assmann), partiendo de estas mediaciones, conllevaba una exigencia de concreción y praxis aun hasta los niveles de opción ideológico-política y estratégico-táctica, con el peligro de no criticar teológica y/u ontológicamente hasta su raíz el horizonte de comprensión de donde estas categorías psicoanalíticas han sido tomadas[85].

En 1975 dedicó Scannone un artículo a esclarecer las diferencias entre ambas posturas, tanto en lo teológico como en lo filosófico[86]. El criterio central desde el que Scannone hace la división de las dos posturas es la aceptación o no del marxismo. Mientras el primer camino se apoya en el pensamiento cristiano, el segundo lo hace en el marxismo.

Otros autores, como N. Werz[87], señalan clasificaciones diferentes, aunque con un cierto parecido de fondo. Werz señala tres fases en el

---

Salvador), XXX (1976), n.º 334, 365-380; CERUTTI GULDBERG, H., «Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 351-360; GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Pensamiento hispanoamericano: una aproximación», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VIII (1981), 287-400: contiene bibliografía pertinente sobre el tema.

[85] Cfr. SCANNONE, J.C., «Presentación», *Stromata*, XXVIII (1972), n.º 1-2, p. 4.

[86] «Teología, cultura popular y discernimiento; hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación», en VV. AA., *Cultura popular y filosofía de liberación: Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1975.

[87] Cfr. *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, *o.c.*: cap. sobre «Filosofía de lo americano y filosofía de la liberación», pp. 153-189.

desarrollo de la FL: una fase inicial populista-nacionalista, una fase posterior culturalista-americanista, y una tercera fase de influencia marxista. Pero no está claro si la clasificación que presenta Werz es de tipo histórico, como una sucesión de fases, o es más bien una referencia a corrientes y enfoques diferentes. Más bien hay que entenderlo en esta segunda dirección, coincidiendo en gran medida con la clasificación de Cerutti, aunque no desglosa del populismo la corriente *analéctica* de Dussel y Sacannone.

Vamos a continuación a presentar de forma esquemática las cinco corrientes o planteamientos de la FL, para en un apartado posterior detenernos en los autores más significativos de cada una de estas corrientes. Sigo, como he dicho, a H. Cerutti, de quien adopto también las denominaciones de cada una de estas cuatro corrientes básicas.

a) *La corriente «ontologista»*

Inicialmente Horacio Cerutti la denominó corriente *populista de la ambigüedad concreta*. Más adelante, la denominó *ontologista*, frente a la postura *analéctica* de Dussel y Scannone, anteriormente denominada también *populismo de la ambigüedad abstracta*.

Ambas corrientes, por tanto, empezaron su andadura intelectual haciendo referencia a lo *popular* como sujeto y objeto de la liberación y de la reflexión filosófica. De ahí la común denominación de *populistas*. Este sector *populista* estuvo integrado por un amplio espectro de autores, según Cerutti: desde populares cristianos, que pasan a simpatizar con la tendencia revolucionaria del peronismo (Montoneros) y a los pocos meses con los peronistas ortodoxos de Julián Licastro (tal es el caso de E. Dussel, según Cerutti), hasta militantes de la ultraderecha peronista, nucleados por el grupo *Reconquista* de Salta, como es el caso de Mario Casalla, y una posición tan difusa como la de J.C. Scannone, peronista antimarxista, o el indigenista peronista de derecha Gunther Rodolfo Kusch.

Según Cerutti, los representantes de la derecha del peronismo se convirtieron en represores, al apoyar la *misión Ivanisevich* (es el caso de Casalla y Kusch, en la Universidad Nacional de Salta). Otros, como Dussel y Ardiles, tuvieron que dejar sus puestos en sus universidades (Cuyo y Comahue, respectivamente), al no ser renovados sus contratos o ser expulsados de sus puestos, junto con otros filósofos. La formación filosófica y las influencias de este sector son muy variadas: desde la fenomenología de Husserl, Heidegger y Blondel, hasta Ricoeur, Lévinas, e incluso la Escuela de Frankfurt.

b) *La corriente «analéctica»*

Es la corriente liderada por Dussel y Scannone, y denominada anteriormente por Cerutti como *populismo de la ambigüedad abstracta*, y también *populismo ingenuo*. Guardaron distancia del peronismo, ante la posibilidad de que la experiencia populista pudiera naufragar, y con ella los discursos que se hubieran adherido a ella. Pero, afirma Cerutti, no lograron mantenerse del todo distantes, afirmación que parece contradictoria con el hecho de que después fueran perseguidos por el propio peronismo. Cerutti achaca a esta postura un cierto totalitarismo, puesto que quienes se atrevían a poner en duda su originalidad, su novedad revolucionaria, quedaban fuera de todo tipo de pensamiento liberador. Y, de algún modo, su intransigencia habría sido bastante eficaz, ya que habrían sido considerados, durante un cierto tiempo, como los únicos representantes de la auténtica y casi única FL. Ya vimos que no es cierta esta afirmación, en la medida en que la razón de ser los representantes más conocidos se debe sobre todo a sus amplias y valiosas publicaciones, especialmente en el caso de Dussel, y también de Scannone. Junto a estos dos autores mencionados, hay que situar aquí a O. Ardiles[88] y a Humberto Ortega[89].

c) *La corriente«historicista»*

Tanto la corriente historicista como la problematizadora son situadas por Cerutti como sectores críticos contra las dos corrientes anteriores, populistas. Una limitación de este sector (sobre todo el «problematizador») fue que casi se agotó en la crítica al populismo, sin casi llegar a proponer y desarrollar una alternativa suficientemente positiva y representativa. Pero a ello contribuyeron también las dificultades de la situación concreta en la que se desenvolvieron y los ataques de sus censores. El sector crítico, en sus diferentes líneas, tuvo un desarrollo desigual, pero tuvo, con todo, varios puntos en común, en opinión de H. Cerutti: a) asumir la criticidad del discurso marxista, así como el discurso freudiano. Tal marxismo era muy plural, como no podía ser de otro modo. Este punto es central para separar a los dos sectores, populista y crítico. El populismo era radicalmente anti-marxista, constituyendo

[88] Cfr. ARDILES, O., *Vigilia y Utopía*, México, Universidad de Guadalajara, 1980.
[89] Sobre Ardiles y H. Ortega, cfr. CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *o.c.*, pp. 211-218.

este punto un aspecto básico para separar las dos tendencias; b) no fue un grupo con un programa y un objetivo común, ni con una decisión voluntariamente asumida, sino que se fue formando como reacción al sector populista, a su doctrina y a sus modos de actuación; c) sus teorías han ido surgiendo del mismo esfuerzo por pensar la realidad argentina y latinoamericana, y, así, fueron encontrando similitudes en sus enfoques.

Dentro de este bloque, denominado por Cerutti como «crítico», hay que distinguir dos sub-sectores: el historicista y el *problematizador*. El sector *historicista* se preocupó sobre todo de la relación de la FL con sus antecedentes históricos, dentro de la tradición del pensamiento argentino y latinoamericano. Identificaban, muy hegelianamente, filosofía con historia de la filosofía, centrando su quehacer en una labor historiográfica, o mejor, juzgando desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista las propuestas de la FL, y tratando de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición. Sus integrantes más significativos ha sido Leopoldo Zea y Arturo A. Roig, así como también A. Ardao.

d) *La corriente «problematizadora»*

Esta corriente, según H. Cerutti, uno de sus integrantes, cargó el énfasis en la dimensión epistemológica de la FL, tratando de cuestionar radicalmente el propio discurso y, a la vez, verificarlo. Se trataba de saber hasta dónde era posible, y permisible, la constitución de una tal filosofía liberadora y de liberación, y cómo habría que constituirla, o si estaba construida ya. De hecho, todo el suelo donde se asentaba tal filosofía se tambaleaba permanentemente, según ellos, y resultaba ilusorio el deseo de construir un sistema como resultante de un tal tipo de reflexión sistemáticamente exigido.

Este sector crítico puso en primer plano el problema del lenguaje, el de la ideología y el problema metodológico. En cambio, el sector populista destacó mucho más la dimensión ontológica (metafísica) y ética de la cuestión. Como representantes de esta corriente hay que considerar a José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Horacio Cerutti (constituyen lo que se llamó el «grupo salteño»). Gustavo Ortiz se unió a ellos a partir de 1972. Cerutti considera que también habría que situar en esta postura a Hugo Assmann y a A. Salazar Bondy, con los que coinciden en diferentes aspectos, aunque no formaron grupo concreto con ellos.

La línea de I. Ellacuría, como también la de Fr. Hinkelammert, se originaron y desarrollaron al margen del ambiente argentino al que

hace referencia H. Cerutti. Por tanto, no entraron en polémica ni diferenciación con ninguno de estas cuatro corrientes señaladas, por lo que nos referiremos a ellas cuando presentemos el pensamiento de ambos autores.

4.2. **Los autores más representativos de cada una de las corrientes**

4.2.1. *Corriente ontologista: Casalla, Kusch, Cullen*[90]

Los autores más significativos de esta corriente fueron Gunther Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Carlos Cullen y Amelia Podetti. Dentro de los filósofos europeos que influyeron en ellos, podemos señalar a Heidegger, Spengler, Jung, Scheler, Husserl, Mircea Elíade, y algunos autores autóctonos, como Frantz Fanon y la ideología de Perón (La Comunidad organizada). Su punto de vista argentino, e incluso porteño, lo extienden a toda Latinoamérica, aunque, como señala Cerutti, representaban a una clase media bonaerense, un grupo de la intelectualidad porteña preocupada por vincularse con el «país real».

La orientación que van a seguir en seguida es desvincularse de toda influencia europea para originar un pensamiento autóctono, basado en lo popular, en lo indígena. Como señala Wertz, «sus aportes contienen una crítica a las pretensiones de validez universal de la filosofía europea y la exigencia de una toma de partido a favor del pueblo pobre y sojuzgado»[91]. Este rechazo de las pretensiones de validez universalista de la filosofía europea es compartido con la corriente analéctica, e incluso con las otras dos, pero las razones y justificación de esa crítica difieren notablemente, como tendremos ocasión de comprobar.

Mario Casalla entiende que, como consecuencia de una apreciación desmedida de la filosofía europea[92], se habrían adoptado en Latinoamérica una serie de planteamientos falsos, como son «la tesis no pertinente de una “normalidad filosófica” alcanzada en América Latina; la idea de un liberalismo filosófico, según el cual el filósofo trabaja independientemente de la sociedad; el análisis de la sociedad de consumo, que carecería de sentido para América Latina; la pretensión de hacer comenzar

---

[90] Cfr. Cerutti Guldberg, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *o.c.*, pp. 205 y ss.; Id., «Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana», *o.c.*, pp. 357 y ss.

[91] *O.c.*, p. 179.

[92] Cfr. Casalla, Mario Carlos, «El concepto de “Pueblo”. Algunas precisiones desde la historia argentina y latinoamericana», en *Latinoamérica*, México, 1975, n.º 8, pp. 119-158.

la reflexión histórico-filosófica en época muy reciente, esto es, en 1492, con el "descubrimiento" de América»[93]. La única vía, según Casalla, para fundar una filosofía auténticamente latinoamericana tendría que referirse y apoyarse en una filosofía histórico-política del pueblo. El verdadero sujeto de la filosofía latinoamericana, en opinión de Casalla, no tiene que ser el individuo abstracto, el intelectual desligado del pueblo, sino «el pueblo, como sujeto histórico del filosofar», y como «comunidad organizada»[94]. Así, el punto de partida de la filosofía latinoamericana será para Casalla el enajenamiento originario del pueblo americano, y su intención más profunda se orienta hacia la denuncia de esa situación y su consecuente necesidad de superación[95]. Ahora bien, la situación de dependencia es para Casalla de tipo lógico-ontológico, no económico-material.

Toda la racionalidad europea no es, para Casalla, más que una racionalidad de tipo imperial, justificadora de la opresión cultural que ha ejercido y ejerce Europa sobre Hispanoamérica. Dentro de esta racionalidad europea entra de forma especial, según Casalla, el marxismo. De ahí su anti-marxismo visceral, por europeo y totalizador.

G.R. Kusch, en opinión de Cerutti, trata de desvincularse de toda «fuente» europea en la que pueda apoyar y fundamentar su pensamiento. Pero piensa ingenuamente que por afirmarse independiente de todos no está influido por el conjunto del ambiente ideológico y cultural. Al igual que Casalla, quiere desvincularse de toda relación con el pensamiento europeo y buscar los orígenes del auténtico pensamiento latinoamericano en el pueblo indígena. En sus libros sobre el pensamiento indígena y popular, como *América profunda*[96] y *Geocultura del hombre americano*[97], señala que no ha querido seguir las aportaciones de la Antropología sociocultural o de la Psicología, y, por tanto, no ha querido tener en cuenta las ideas de Lévi-Strauss o de Jung. Pretende desmarcarse de ellos porque representan, según Kusch, la mentalidad burguesa europea, y porque sólo hacen estudios de gabinete. Cerutti hace observar que para 1970 esos dos autores (Lévi-Strauss y Jung) ya no son la actualidad del pensamiento europeo ni en Antropología sociocultural ni en Psicología. A pesar de ello, se observan en el libro de Kusch muchas de las categorías de esos autores que critica y pretende no tener en cuenta.

---

[93] WERTZ, N., *o.c.*, p. 180.

[94] Aportación de Mario Casalla en ARDILES, Osvaldo y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 43.

[95] Cfr. «Las dos Argentinas», *Víspera* (Montevideo), 6 (1972), n.º 26, p. 13.

[96] Buenos Aires, Librería Hachette, 1975.

[97] Buenos Aies, García Cambeiro, 1976.

Debido a este alejamiento de los autores de la sospecha europeos, Kusch es inconsciente del problema de las ideologías que está presente en todos los autores. Queriéndose situar al margen del pensamiento europeo, reniega de la tradición académica y filosófica mundial para asumir en toda su pureza el pensamiento latinoamericano y sus problemas, aunque, como ya hemos dicho, utiliza para sus reflexiones categorías que no son suyas sino que están tomadas de los pensadores que rechaza.

Kusch coincide también con Casalla en rechazar el marxismo, y se opone a las tesis marxistas sobre el factor económico como determinante de la superestructura cultural. Así, llega a afirmar que el problema central del ser humano no es el comer, sino la indigencia de existir. «No por la prioridad a la alimentación, afirma Kusch, habremos de resolver los problemas del mundo. Pero sí habremos de resolverlo si tomamos en cuenta el condicionamiento cultural que implica el hecho de comer. A nivel etnológico se prueba que el problema no es el de comer, sino el de recobrar la dignidad del comer. Y éste es el problema de nuestra área sudamericana»[98].

Por tanto, tanto Casalla como Kusch tienen un común punto de partido y apelan a un mismo sujeto de la filosofía latinoamericana auténtica: el pueblo americano, pero entendiendo como tal al pueblo indígena, depositario de las esencias del americanismo. Por lo demás, su punto de orientación es culturalista, rechazando el escoramiento materialista del marxismo.

Además, la metodología con que este grupo opera pretende ser una fórmula propia, que Kusch denomina «la lógica de la negación», consistente en postulación de varias racionalidades que deben ser «toleradas», mientras se avanza en la búsqueda de una racionalidad más profunda y «más próxima a nuestros conflictos». Para Kusch, la racionalidad más profunda o «seminal» es la que se da en la «lógica de la negación propia del *pueblo* o del *indígena*». Según él, hay enfrentadas dos concepciones del mundo, con dos lógicas contrapuestas: la *lógica blanca*, dominada por la euforia de la afirmación, y la lógica *negra*, la del pueblo, impregnada del pesimismo de la negación. Este pesimismo de la negación irrumpe, según Kusch, en 1820, con el Gobierno de Rosas, con el de Irigoyen, y con el de Perón. La euforia de la afirmación se da sólo en figuras como Belgrano, Rivadavia, Sarmientro, Mitre, la oligarquía del treinta, y muchos otros más, hasta llegar a esta psicosis de los

---

[98] «Dos reflexiones sobre la cultura», en Varios, *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Estudios Latinoamericanos, 15), Buenos Aires, García Cambeiro, 1875, p. 208; con ligeras modificaciones, apareció también en su libro *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1976.

economistas y sociólogos actuales, que creen realmente que con su simple afirmación habrán de determinar qué pasa con el país.

Así, frente al puro racionalismo occidental hay que reivindicar lo emocional e irracional. Aboga por un pensamiento como *intuición pura*, capaz de capturar el pensamiento de la gente en las calles y en los lugares donde vive. Sólo de esta manera se tendrá acceso a la *América profunda*[99]. Para ello se exige también el distanciamiento de las posturas y perspectivas culturales individualistas, propias de las culturas occidentales. De este modo, Kusch construye una ontología diferenciadora de las realidades profundas de la cultura indígena americana y de la cultura occidental. Frente a la lógica occidental griega, apoyada en la categoría *ser* (configurada como esfuerzo por *llegar a ser*), y frente a la categoría *acontecer*, como historia y ética, de la tradición judía, está la realidad indígena, constituida por la categoría central de *estar así*, que implica pasividad y mayor *cercanía* con la realidad. La cultura indígena estaría constituida, según Kusch, por un contacto previo y emocional con la realidad. El mundo del *estar* está configurado por un mundo mágico, lleno de símbolos, mientras que el mundo del *ser*, tiene un radical carácter agresivo, conquistador, racional, fuera de todo control.

Kusch se inspira para sus análisis en la *cultura quechua,* y se identifica con ella. Pero es importante ser conscientes de que todas las culturas indígenas están ya actualmente muy impregnadas por elementos de las culturas occidentales. De ahí que se dé permanentemente una tensión dialéctica entre masas campesinas (estar) y élites urbanas (ser), pueblo y minoría, piel morena y piel blanca. Sigue diciendo Kusch que en América domina todavía la simbólica animal, frente a la legalidad técnica. Y en medio de esta mezcla y tensión dialéctica, Kusch considera que lo auténtico consiste en volver y retornar a la vida y a la comunidad[100].

El peligro que Cerutti ve en estos planteamientos de Kusch es el alejamiento y la negación de toda epistemología y racionalidad crítica, por considerarlas propias de la mentalidad y racionalidad imperial occidental. Pero de este modo se cae en no poder discernir entre diversas posturas y racionalidades, y defender la propia postura desde planteamientos dogmáticos imposibles de rebatir. Tampoco está claro que se pueda avanzar objetivamente en su postura, puesto que no acepta un método comprobable y mínimamente objetivable.

---

[99] Cfr. KUSCH, G. R., *América profunda*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1975.

[100] Como veremos en seguida, J.C. Scannone, en su etapa posterior a la de filosofía de la liberación, con su vuelta a una filosofía inculturada, según lo denomina él, tomará muchos elementos de estos planteamientos de G.R. Kusch.

Como ya lo apuntamos, para este grupo de filósofos el sujeto del filosofar liberador es el *pueblo*, a diferencia del grupo de los críticos cuyo sujeto será la *clase social proletaria*. Casalla, en su artículo «El concepto de Pueblo. Algunas precisiones desde la historia argentina y latinoamericana»[101], se pronuncia contra el elitismo de quienes piensan que los filósofos son los sujetos del filosofar. Además, tampoco lo es el individuo, sino el grupo, el pueblo, la comunidad organizada como *pueblo*.

Y el papel del filósofo es optar por el pueblo y unir a él su vida. Sin esa conexión con el pueblo, su filosofar serán palabras huecas, sin raíces. De este modo, la función del filósofo se pone en cuestión. No puede filosofar por su cuenta y al margen del pueblo, pero, como critica Cerutti, basta que proclame que ha optado por su pueblo, para que su discurso quede justificado. Además, el propio Casalla indica que la categoría *Pueblo* es un concepto confuso frente a una *realidad* clara.

También dijimos cómo este grupo de pensadores se caracterizaba por el rechazo rotundo del marxismo, por considerarlo una teoría que viene de fuera, de Europa, y, por ello, incapaz de captar las novedades que caracterizan la cultura popular e indígena. En la medida, en cambio, que uno está en sintonía con la cultura popular, se alcanzan dos actitudes metodológicas certeras: *situar* el pensar en el pueblo, en lo popular, y *trascender* la propia cultura, la *nordatlántica* que nos invade.

De este modo, en opinión de H. Cerutti, se retoma como valor positivo la *ambigüedad* conceptual, puesto que, como dicen estos pensadores, se trata de «rescatar la rica *ambigüedad* de nuestro concepto» (*pueblo*). De ahí que Cerutti haya denominado a este grupo *populismo de la ambigüedad concreta*. De ese modo, se oponen al protagonismo del *individuo (*liberalismo) y a la categoría *clase social* (marxismo), como representantes de corrientes provenientes del primer mundo, e hijos de la misma matriz cultural. Además, acusan al marxismo de no haber entendido el tema de la *cuestión nacional*.

En definitiva, la tarea que atribuyen estos autores a la filosofía es una tarea salvacionista, cercana, piensa Cerutti, a la mística y a la teología. Se centran en una ontología de lo *pre-óntico*, en una filosofía de la cultura y de la historia a la búsqueda de la *recuperación ontológica* del ser americano. Para Kusch, la filosofía latinoamericana tiene como tarea la comprensión de lo cotidiano, y, para poder realizarlo, debe construir su propio arsenal conceptual, sus propias categorías ontológicas, ya que no sirven las de la filosofía griega. Se trata, pues, de realizar

---

[101] *Latinoamérica*, 1975, n.º 8, 119-158.

una *traducción* de lo cotidiano a un lenguaje filosófico más adecuado. Así, como señala Kusch, «el problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. Evidentemente el discurso filosófico tiene un solo sujeto y éste será un sujeto cultural. Mejor dicho, la filosofía es el discurso cultural que encuentra su sujeto»[102].

4.2.2. *La corriente analéctica: Scannone y Dussel*

Estaba representada, como ya dijimos, por Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles y Humberto Ortega, como autores más significativos. Pero vamos a centrarnos sólo en los dos primeros, puesto que representan dos figuras de primera importancia no sólo dentro de esta corriente sino dentro de todo el conjunto de la FL.

Los rasgos específicos de esta corriente, según Cerutti[103], y refiriéndose sobre todo a los primeros años del grupo, fueron éstos: a) necesidad de una filosofía primera ético-política, fundante del discurso científico y de la praxis política; b) atribución al filósofo liberador de un rol profético, en la medida en que, situándose fuera del sistema, puede realizar desde ahí la denuncia a los opresores, y, ayudando a los oprimidos a proferir su palabra, corregirles sus desviaciones; c) a pesar de utilizar el arsenal técnico y conceptual heideggeriano, hegeliano y levinasiano, entre otros autores, reniegan de la tradición filosófica latinoamericana, en la medida en que consideran que ha sido mera copia desleída de las modas europeas («oleadas»), y se desmarcan del pensamiento europeo como modernidad nordatlántica, detrás de la cual actúa la voluntad de poder imperial de los opresores; d) desmarque del marxismo y del freudismo, pretendiendo haber superado ambos discursos y el problema de la ideología; e) defienden, como el grupo ontologista, que el sujeto del filosofar es el *pueblo*, y se desmarcan del concepto de *clase social*; f) y, por último, en oposición a la dialéctica (tanto platónica como hegeliana), construyen un nuevo planteamiento metodológico y epistemológico que denominan *analéctica* (o *ana-dia-léctica*). Es por esto que Cerutti denomina a esta corriente como *analéctica*.

En resumen, entienden que no se trata con su propuesta filosófica de ocuparse de objetos nuevos del filosofar, sino de plantear una nueva

---

[102] KUSCH, G.R., «Un reflexión filosófica en torno al trabajo de campo», *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1975, n.º 1, 90-100; 90.

[103] Cfr. CERUTTI, H., «Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana», *Cuadernos Salamantinos de Filosofía,* Salamanca, III (1976), 351-360; 357.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

lógica, una nueva epistemología, un nuevo concepto de ciencia, y una nueva filosofía ético-política iniciada con ellos. Filosofan, pues, con la clara conciencia de iniciar una etapa radicalmente nueva en la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, entendiendo que el filosofar desde los intereses y el punto de vista del oprimido y del marginado proporciona un lugar privilegiado en la búsqueda de la verdad y de su realización práxica.

A) La trayectoria filosófica de J.C. Scannone[104]

1. La influencia de E. Lévinas

El pensamiento filosófico de E. Dussel y de J.C. Scannone, aunque cada uno ha seguido su propia trayectoria y poseen rasgos específicos, ha experimentado similares influencias y parecidas inflexiones, al menos en las primeras etapas de sus respectivos itinerarios intelectuales. Para conocer la trayectoria intelectual de Scannone es útil el artículo de J.R. Seibold, «Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana»[105], donde se nos describen sus estudios de formación en Argentina y posteriormente en Europa, hasta concluir su tesis doctoral en filosofía sobre el pensamiento de M. Blondel[106].

Con una trayectoria de formación dispar, aunque con abundantes rasgos paralelos, fruto de su periplo por diferentes universidades europeas, Scannone y Dussel se encuentran a su regreso a la Argentina en 1967. Scannone llegaba muy influenciado por el pensamiento de Blondel, de Heidegger y también de Lèvinas, tras la publicación en 1961 de *Totalidad e infinito*[107]. De todas las diversas influencias, la de Lèvinas va a ser la más decisiva y duradera. Scannone constituyó el punto de

---

[104] Cfr. Seibold, Jorge R., «Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J.C. Scannone», *Stromata*, 47 (1991), n.º 1-2, 193-204; Galli, Carlos M., «Evangelización, cultura y teología. El aporte de J.C. Scannone a una teología inculturada», *Stromata*, 47 (1991), n.º 1-2, 205-216; Capurro, R., «Filosofía, existencia y dialógica cristiana», *Stromata*, 26 (1970), n.º 3-4, 427-432 (es un comentario a la tesis doctoral de Scannone sobre Blondel); Beorlegui, Carlos, «La influencia de E. Lévinas en la Filosofía de la Liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel, *Realidad* (UCA, San Salvador), 1997, n.º 57, 1.º parte: 243-273.

[105] Cfr. Seibold, J.R., «Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J.C. Scannone», *Stromata*, 47 (1991), n.º 1-2, 193-204.

[106] Cfr. Scannone, J.C., *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Fürschriften Maurice Blondels*, K.Alber, Freiburg-München, 1968.

[107] *Totalité e infini. Essais sur l'extériorité*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961 (trad. cast.: *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977. Traducción de Daniel E. Guillot).

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

contagio hacia un grupo de jóvenes filósofos argentinos, que gestarán por estos años lo que ellos van a denominar la «Filosofía de la liberación».

Como señala J.R. Seibold[108], el momento clave del inicio de esta influencia lo constituye el encuentro de Scannone con E. Dussel en San Miguel (Univ. del Salvador, Argentina), en 1970. De este primer encuentro fructífero, inicio de otros muchos y de una trayectoria intelectual en la que caminarán de la mano en muchos aspectos, «surgió la idea de organizar unas jornadas filosóficas, con sede en la Universidad del Salvador, en San Miguel. Las primeras se celebraron en ese mismo año de 1970, y en años sucesivos se organizaron otras, constituyendo tales encuentros filosóficos uno de los enclaves más importantes y decisivos para el nacimiento de la filosofía de la liberación»[109].

La influencia más determinante fue la de E. Lévinas. Lo que les aportaba Lèvinas era fundamentalmente una radical y bien articulada crítica a la filosofía occidental en su globalidad, ejemplarmente representada en Hegel, Husserl y Heidegger, así como una propuesta filosófica alternativa, centrada en una metafísica y antropología de la alteridad. La razón de fondo de esta influencia se hallaba en que el pensamiento de E. Lévinas les aportaba una solución y fundamentación teórica a la problemática filosófico-práctica en la que se hallaba inmerso un sector importante de pensadores latinoamericanos, que van a ir configurando su pensamiento alrededor de la FL. Además, como atractivo o razón complementaria, estaba el hecho de que la filosofía de Lévinas tenía una base religiosa determinante, dada su influencia y apoyatura fundamental en la Biblia, aun no aceptando su parte neotestamentaria, dato que resultará así mismo determinante para explicar las diferencias que habrá entre Lévinas y los dos filósofos de la liberación en su idea de Dios (su trascendencia, encarnación, redención, etc.) y en aspectos significativos de la antropología.

La consciencia de una vanguardia crítica del pensamiento teológico y filosófico latinoamericano se hallaba inmersa, como señalábamos más arriba, en una situación de dependencia económica, socio-política y cultural respecto a los centros de poder «nordatlánticos» (USA y Europa), y hacía propicia la adopción del pensamiento de Lèvinas para fundamentar y legitimar teóricamente sus aspiraciones de liberación.

Los puntos claves que la filosofía de Lèvinas les aportaba eran de modo sintético los siguientes:

---

[108] Cfr. «Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J.C. Scannone», *Stromata*, 47 (1991), n.º 1/2, 193-204; 196.

[109] Ibídem, p. 196.

a) La acusación a la filosofía occidental de ser una filosofía de la Totalidad, filosofía que se comporta como dogmática, dominadora y no respetuosa de la alteridad del Otro, sean pueblos, culturas o individuos. Es cierto que en la filosofía de la Totalidad, especialmente en su versión hegeliana, se admite el diálogo con el otro. Pero ese otro, dentro de la «dia-léctica» hegeliana, no pasa de ser una proyección de yo y una parte de su propio desarrollo. El otro (no-yo) de tal dialéctica no es nunca respetado en su auténtica alteridad, pues si así fuera, nunca se podría encerrar tal relación dialéctica dentro de un todo englobante, sea el Ser o el Espíritu Absoluto. Por ello, frente a la ontología de la Totalidad, se propone, con Lèvinas, una «meta-física de la alteridad». Y frente a la «dia-léctica» de Hegel, la «ana-léctica» de la liberación[110].
b) Como consecuencia de ello, la aplicación del concepto o categoría de *exterioridad* a las naciones y culturas «tercermundistas», y, en concreto, a Latinoamérica. La orientación levinasiana de la exterioridad al nivel interindividual la extienden los filósofos de la liberación al ámbito socio-cultural y político. Para la FL, Latinoamérica ha sido tratada a lo largo de la historia, desde su conquista, como un otro siempre postergado, como una exterioridad con la que el centro nunca ha contado, y una realidad que ha sido tratada como mero apéndice, algo «irracional» y «bárbaro»[111].
Por tanto, se la ha considerado como un «otro» pero dentro del sistema del Mismo; «dis-tinto» sí, pero como una simple fase o faceta dentro del proceso dialéctico de la identidad, pero nunca como una realidad «diferente» (son categorías de Dussel)[112] en el proceso «ana-léctico» de un intercambio entre iguales, que abriría un proceso infinito, sin metas prefijadas de antemano por la racionalidad dominante del Mismo.

---

[110] Cfr. DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación*, *o.c.* En realidad, aunque ha sido Dussel quien más ha utilizado y desarrollado esta categoría, el primero que la utilizó fue J.C. Scannoe, habiéndola tomado de B. Lakebrink, aunque con otro significado, como él mismo lo indica en varios de sus escritos: «Hacia una filosofía a partir de una sabiduría popular», en SCANNONE, J.C./ELLACURÍA, I. (Comps.), *Para una filosofía desde Latinoamérica*, Santa Fe de Bogotá, Pontif. Univ. Javeriana, 1992, p. 134, nota 14; SCANNONE, J.C., «Filosofía primera e intersubjetividad», *Stromata*, 42 (1986), 367-386; p. 380, nota 18; Id., «La cuestión del método de una filosofía latinoamericana», *Stromata*, 46 (1990), n.º 1-2, 75-81; p. 80, nota 4.

[111] Cfr. MORENO VILLA, M., «Filosofía de la liberación y barbarie del otro», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995), 267-282.

[112] Cfr. «Método para una filosofía de la liberación», *o.c.*

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

c) Lévinas aportaba también una base filosófica para justificar racionalmente la opción que desde la fe cristiana habían tomado los teólogos y filósofos de la liberación a favor de la liberación sociopolítica de los pobres y oprimidos, entendidos tanto en su dimensión individual como social. Esta base filosófica levinasiana está conformada por varios aspectos: 1) su crítica a una filosofía puramente teorética, cuyo objetivo básico es la apertura al Ser, a la pregunta por su sentido (Heidegger), y, por tanto, centrada en una visión ontológica de la realidad, y la propuesta de hacer de la ética, de la responsabilidad hacia el otro, el centro de la filosofía, la filosofía primera; 2) la afirmación de la dignidad absoluta de la persona, y, desde la experiencia de la «infinitud» del otro, descubierta en el encuentro cara-a-cara con el rostro del otro, la urgencia de responder a su demanda de ser respetados sus derechos, que para Lèvinas siempre pasan por delante de los míos propios (la «curvatura del espacio ético»); 3) desde esta base filosófica (ética como filosofía primera), cobran importancia y reciben fundamentación y legitimidad las llamadas de la Biblia a la defensa y acogida del marginado, expresado en el AT con las categorías de *viuda*, *huérfano* y *pobre*.
d) Y, por último, la filosofía de Lèvinas aportaba a la FL una nueva vía de acercamiento al problema y a la realidad de Dios desde la experiencia de la infinitud del Otro. En el otro, en su indigencia que me interpela a través de su rostro, se me muestra y aparece el enigma de la infinitud, que constituye la «huella» de la infinitud de Dios, mostrada solamente a partir del rostro del ser humano, sobre todo del pobre y marginado. Pero hay que tener en cuenta que, aunque la idea de Dios en Lèvinas se mueve y articula dentro de una calculada ambigüedad y escepticismo, les servirá a los filósofos de la FL, corregida y libremente interpretada, como apoyo filosófico a la bíblica unidad del amor a Dios y al prójimo, y como camino privilegiado de la noticia y del encuentro con Dios el rostro, la acogida y la acción liberadora a favor del otro marginado.

A pesar de todas estas concomitancias con el filósofo judío, su presencia en la FL de Dussel y Scannone pasará siempre por el tamiz personal y crítico. Es decir, esta influencia es selectiva y no mimética, tomando de Lévinas un marco teórico de referencia que les resulta sugestivo y fecundo, sobre todo aplicado a la situación latinoamericana, y dentro de ello una serie de categorías que configuran la filosofía de Lèvinas (el mismo y el otro, totalidad e infinitud, metafísica versus

ontología, ética del rostro versus filosofía del ser, trascendencia frente a inmanencia, etc.) pero entendidas de modo personal, y sobre todo enmarcadas dentro de un nuevo sistema filosófico, el que caracterizará la nueva FL.

2. Etapas del pensamiento de J. C. Scannone

Siguiendo los datos que nos aporta su amigo y discípulo Jorge R. Seibold[113], advertimos cuatro etapas en su trayectoria intelectual, hasta el presente:

a) una primera, de formación, que va de 1949, fecha de su entrada en los jesuitas, hasta 1967, memento de su regreso a la Argentina, tras sus estudios universitarios en Europa;
b) la segunda etapa es la propiamente de elabaración de la FL, y abarca de 1967 a 1976;
c) la tercera, de 1976 a 1981, constituye un intento de ir más allá de la FL, hacia la construcción de lo que él llama una «filosofía de la cultura»;
d) y la cuarta, que se extiende desde 1981 hasta el momento actual, constituye el corolario lógico de la anterior, y en ella intenta construir una «filosofía inculturada».

2.1. *La etapa de juventud*

En su regreso a la Argentina, Scannone se encuentra «con una Iglesia que busca actualizar su misión a la luz del Concilio Vaticano II y que para ello prepara con el Episcopado Latinoamericano la histórica conferencia episcopal de Medellín en 1968. Allí se explicitaba una aguda conciencia del estado de precariedad y dependencia socioeconómica que vive América Latina»[114]. Fiel a su realidad histórico-social y religiosa, pone en práctica, como señala Seibold, el principio que orientó a Blondel, autor sobre el que hizo su tesis doctoral: «vivir en cristiano, pensando como filósofo». Como fruto de esa fidelidad a su tierra latinoamericana, y dispuesto a servirla también desde la óptica filosófica, Scannone se convierte en uno de los dinamizadores más activos y fructíferos de un grupo de filósofos jóvenes argentinos, conectado a su vez

---

[113] Cfr. SEIBOLD, J.R., *o.c.* en nota 15. El autor señala tres etapas en la trayectoria de Scannone, considerando la primera como una simple preparación a las siguientes más personales.

[114] SEIBOLD, J.R,, *o.c.*, 196.

con otros filósofos del resto de Latinoamérica, empeñados con pensar la situación latinoamericana desde la óptica de los pobres y de la liberación. Frutos de estos esfuerzos son las Jornadas filosóficas de San Miguel (entre 1970-1971), las Jornadas de Calamuchita, y el II Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia, ambos encuentros organizados en 1971.

En los trabajos que Scannone escribe durante estos años, algunos de ellos fruto de sus intervenciones en los encuentros arriba mencionados, se advierte la fuerte presencia de Lèvinas, pero asimilado de forma creativa. «Se trataba, comenta Seibold al respecto, de superar su planteo ético, individual e intimista, por un enfoque que tuviera en cuenta al "nosotros-ético-histórico" de un pueblo como sujeto liberador»[115].

No podemos detenernos en hacer un análisis exhaustivo de toda la producción escrita por Scannone en estos años, sino de referirnos a los escritos más representativos y adecuados al tema que nos ocupa. Según estos criterios, esos escritos son: «Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy»[116], «La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador»[117], y «Teología de la liberación y praxis popular»[118].

2.2. *La etapa de Filosofía de la Liberación*

De los tres trabajos indicados, el que constituye la mejor síntesis de su pensamiento filosófico y señala con más claridad la influencia de Lévinas es el segundo, «La liberación latinoamericana». Además las dos primeras partes del texto son un resumen del artículo de 1971 citado en primer lugar. La intención de Scannone es hacer un análisis crítico de la situación latinoamericana y proponer un camino teórico-práctico de salida. Y todo ello desde las categorías centrales de la filosofía de Lévinas. En este análisis y propuesta se apoya además en la «teoría de la dependencia», aunque Scannone entiende que hay que considerarla en plural, puesto que según él existen diversas versiones de la misma.

El diagnóstico de J.C. Scannone apunta a que «el decenio del sesenta se caracterizó por la toma de conciencia en América Latina de nuestra situación de desarrollo en sus distintos niveles: económico, social, político,

---

115 SEIBOLD, J.R., *o.c.*, 198.
116 *Stromata*, 27 (1971), n.º 1, 23-68.
117 *Stromata*, 28 (1972), n.ª 1-2, 107-150.
118 Salamanca, Sígueme, 1976. Este libro es una recopilación de ocho trabajos escritos entre 1971 y 1974 sobre TL y FL. Entre ellos se encuentra el trabajo citado arriba en segundo lugar.

cultural, etc. Pero ya en los últimos años de la década pasada, y en los años que llevamos en la década del setenta, el hecho nuevo es la toma de conciencia de nuestra dependencia, aun en cuanto a nuestro proyecto histórico en su globalidad. Lo nuevo está precisamente en que esa toma de conciencia está determinada por la anterior, es decir, por el nexo que percibimos entre nuestro subdesarrollo como efecto y nuestra dependencia como causa. Ya no lo consideramos como un estadio atrasado del desarrollo como se vio, v.g. en los países nordatlánticos, como capitalismo dependiente»[119].

El autor es consciente de que existen varias versiones de la «teoría de la dependencia» de Latinoamérica, y que todas han sido también criticadas por insuficientes. Pero, independientemente de la validez de ese paradigma en todas sus diferentes versiones, lo incontestable es el *hecho* mismo de la situación de dependencia de Latinoamérica, en todos sus aspectos (desde el económico y político, hasta el cultural y religioso). La consciencia de este hecho ha configurado, según Scannone, «un nuevo horizonte de comprensión histórica de nuestro por-ser latinoamericano en cuanto pueblo»[120]. Los instrumentos de comprensión, desde la óptica filosófica, se los aporta E. Lévinas. Y con ellos realiza un análisis de los principales proyectos teóricos que sobre Latinoamérica se presentan en esos momentos. De ahí que la primera parte del artículo se detiene en exponerlos y criticarlos. Nos advierte Scannone que se trata de una crítica «ontológica», pues «se mueve a nivel de la comprensión del ser y el tiempo»[121] que muestran esas teorías criticadas, por lo que vemos que las categorías y el influjo de Lèvinas resaltan más claramente.

Los cuatro proyectos son, según Scannone, «el proyecto neocolonialista de la generación liberal», «el desarrollista del eficientismo tecnocrático», «los inversivamente subversivos», y «los totalizantes, inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxiana». El primero propone una copia servil o una adaptación a los países más avanzados, Europa y USA. El segundo, aunque parte de un proyecto propio de desarrollo para Latinoamérica, considera como meta a conseguir los parámetros típicos de la modernidad, basados en la «voluntad de lucro y poderío». Con lo cual, la consecuencia de este proyecto es seguir con la dependencia y explotación de Latinoamérica. El tercer proyecto persigue, dada la consciencia de explotación existente en Latinoamérica, subvertir

---

[119] «La liberación latinoamericana...», *o.c.*, 107-108.
[120] Ibídem, 108.
[121] Ibídem, 108-109.

el orden establecido, pero para poner encima lo que estaba debajo. Con ello, no se sale de la dinámica del sistema de la modernidad. Scannone distingue entre una versión cultural («un indigenismo ingenuo o un latinoamericanismo agreviso que rechace con una negatividad abstracta *todo* lo que es europeo y norteamericano») y otra político-militar («las actitudes de algunos revolucionarios y guerrilleros latinoamericanos que no llegan a superar una concepción del poder y la eficacia propia de la modernidad. Usan contra el sistema las armas que él mismo forjó, sin *transformarlas*»)[122]. Y, por último, el cuarto proyecto tampoco escapa a los modelos de la modernidad, pues sigue pensando en «el ámbito de la relación sujeto-objeto», y, por tanto, dentro de la totalidad cerrada a cualquier trascendencia. Cualquier novedad real dentro del tiempo histórico está vedada.

Los cuatro modelos/proyectos «cierran la temporalidad a lo nuevo de la historia, no dejando ser al pueblo latinoamericano en su originariedad»[123]. Esa cerrazón se debe a que cada uno de ellos absolutiza alguno de los tres momentos o dimensiones de la temporalidad. El neocolonialismo y el desarrollismo absolutizan el pasado. El primero, «por temor a *todo* cambio»; y el segundo, «por temor a todo cambio *cualitativo*». En cambio, los proyectos revolucionarios absolutizan el futuro, o su propia idea de futuro, ya que «la *pone* a los otros y la i*mpone*, sin exponerla a la imprevisibilidad del diálogo». Y el cuarto proyecto «se ubica en la relación de mediación o paso dialéctico entre pasado y futuro. Pero absolutiza la mediación misma, es decir, se cierra a la genuina novedad absolutizando, en el fondo, el presente». Aunque Scannone aclara que no se trata del «presente dado», sino «del presente de la totalidad dialéctica». Pero todos ellos tienen en común que «se cierran (…) a la alteridad y novedad históricas del pueblo latinoamericano»[124].

Similar a esta deficiente comprensión del tiempo, se da una inadecuada comprensión del Ser, entendido «como sustancia o como sujeto, hipokeimenon», cuyos rasgos son identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad, negando con ello la diferencia (la negatividad), la gratuidad, el misterio y la novedad histórica. En definitiva, tal comprensión del ser «no hace posible el respeto a la diferencia y a la alteridad del pueblo latinoamericano»[125]. Y con ello, estos proyectos no sólo constituyen una

---

[122] Ibídem, 112-113.
[123] Ibídem, 118.
[124] Cfr. ibídem, p. 118. Todos los subrayados son de Scannone.
[125] Ibídem, pp. 118-119.

falsa apreciación de la realidad, sino que funcionan como «instrumento ideológico de opresión»[126].

Como contrapartida, Scannone nos presenta a continuación lo que denomina «la estructura ontológica del proceso auténticamente liberador». Se trata de romper la relación de dominación en la que se halla el pueblo latinoamericano y los pueblos tercermundistas, en general. Por tanto, la superación de la dialéctica de la totalidad dominadora sólo se logrará desde lo que llama Scannone (y también Dussel) el *método analéctico*, consistente en una dialéctica abierta, en la que su movimiento no queda de antemano encerrado en una estructura prefijada, cuyo futuro está marcado de antemano, aunque todavía no ha tenido su cumplimiento en el presente, sino que apunta a un futuro abierto, desde el respeto al otro, como dialogante e interlocutor. Por tanto, esta determinación abierta no se concibe sólo en términos de negación, o de «negación de la negación», sino por «la negación de la relación misma de negación». Se trata de lo que Lévinas llama «relación sin relación» (esto es, aquélla que no se encierra en una totalidad, ni siquiera de tipo dialéctico), aunque, como precisa Scannone, «él (Lévinas) no la piensa analécticamente»[127].

Esta relación o dinámica analéctica se configura en el respeto total y absoluto al otro, especialmente al otro marginado, el «pobre», cuya otredad y exterioridad indigente la advertimos en el «rostro». Y es ahí, en el «rostro del pueblo latinoamericano oprimido, en el rostro del pobre, donde irrumpe el futuro, el sentido nuevo de la historia, el por-ser nuestro latinoamericano»[128]. Precisa Scannone que el contenido que da a la categoría de «pobre», amplía la intuición de Lévinas, en la medida en que para Scannone tiene dos significados: *pobre* es cualquier persona, en cuantro otro, dado que «la persona *como* persona es pobre»; pero, sobre todo, *pobre* hace referencia al oprimido, sea individuo o pueblo. «Ellos son como el *signo*, dice Scannone, donde la alteridad de la persona se muestra más en su desnudez»[129].

Pero el problema clave que Scannone se plantea a continuación con claridad es cómo romper y superar esta relación de dominio entre el proderoso y el pobre, teniendo en cuenta que no se trata de un simple dar vuelta a la situación de opresión, sino de romper la propia relación opresora. Para ello, Scannone introduce la categoría de *tercero*. Pero es

---

[126] Ibídem, p. 119.
[127] Ibídem, p. 121.
[128] Ibídem, 121.
[129] Ibídem, 122.

importante advertir que, aunque esta categoría nos remite a Lèvinas, el modo como la entiende Scannone no tiene nada que ver con Lèvinas. Es más, Scannone no parece advertir la diferencia ni parece además importarle[130].

Hemos advertido claramente que para que se rompa la relación opresora, hay que dejar ser al otro, al otro oprimido. Pero el opresor no está por esa labor, sino que su interés se centra en mantener su situación de privilegio, aunque le despersonalice. Sólo el *tercero*, según Scannone, puede romper ese círculo opresor. Ahora bien, el tercero no es una figura angélica, nos advierte Scannone, sino «el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, *en cuanto* se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte. Y es también el opresor *en cuanto* que, dejándose cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido»[131]. Por tanto, se entiende por *tercero* a todo aquel que tomando «conciencia» de la relación opresora, sea opresor u oprimido, y se apresta a superarla desde la instancia de una nueva relación ético-política de igualdad y respeto.

Aquí se entiende que, para Scannone, la dialéctica o relación fundamental en que está conformada la vida y la realidad del hombre, no es la de «hombre-naturaleza» (así el marxismo), en la que lo económico es el factor determinante, sino la relación «hombre-hombre», mediada por la naturaleza, y en la que lo determinante es el ámbito social y político.

El *tercero* realiza la función de *mediador*. Pero no cumple tal función desde fuera, sino desde dentro, cuestionado por la relación opresora, y, desde la opción por el oprimido, lucha por la liberación de *todos*, del oprimido y del opresor. Por tanto, los diversos terceros que van tomando conciencia y pasando a la acción liberadora, forman, según Scannone, como un «resto» (resonancia bíblica), que se convierte en la avanzadilla práctica de la liberación. Y de ese modo representan «el *entre* que se da entre quien pretende serlo *todo* (el opresor) y aquél a quien se intenta reducir a *nada* (el oprimido), a saber, *entre* el ente en y como totalidad (todo ente) y la nada»[132]. O dicho en categorías tempóreas: el tercero es «el *ente* que se da entre aquél que intenta que el pasado

---

[130] La razón de ello quizás estribe en que esta categoría de «tercero» sólo es relevante en el segundo Lèvinas, no presente en la base de la FL en este momento. Con todo, Dussel, en su artículo de estas primeras jornadas de San Miguel dice claramente que no está de acuerdo con este concepto de *tercero* de Scannone, y que no coincide con lo que dice Lévinas.

[131] Ibídem, p. 123.

[132] Ibídem, p. 124.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

absorba al futuro, para que no haya cambio del *status quo* ni novedad, y aquél que pretende que el futuro que él proyecta e imagina absorba al pasado, invirtiendo meramente la relación»[133]. Traducido desde el orden de las relaciones sociales, la labor del tercero se encamina a «instaurar al nosotros (yo, tú, él)»[134]; y no sólo en el ámbito de las relaciones interpersonales y microsociales, sino también en el nivel de la dimensión estructural, macrosocial. Por tanto, el tercero es quien construye un futuro auténtico, abierto a la auténtica y radical novedad.

Pero este «juego analéctico» no olvida que sólo se avanza asumiendo y sacando a flote los conflictos reales, explícitos o latentes. De ahí que este diálogo analéctico (o «ana-dia-léctica», que dirá luego Dussel) es un «logos» o un decir que es eficaz, praxis, tal y como lo expresa el *dabar* hebreo (palabra que realiza lo que anuncia). Ello implica «el paso por la situación límite», es decir, la asunción real y eficaz de la *negatividad*. Pero Scannone se desmarca de nuevo de la dialéctica hegeliana y marxiana, puesto que ambos planteamientos no se desprenden de un discurso y esquema de totalidad. Se trata, pues, de superar cualitativamente a tal dialéctica «por la muerte a y de la voluntad de lucro y poderío, constitutivo ontológico de la modernidad». De este modo, piensa Scannone, la transformación analéctica que se propone, «no resulta del mero *no* a la alienación, sino de la irrupción de trascendencia que éste deja ser, al liberar la originalidad creadora del pueblo latinoamericano en su alteridad y novedad»[135].

Scannone propone a continuación las bases de su proceso analéctico, liberador, en el que «la liberación de cada uno de sus miembros pasa por la angustia de la muerte, la obediencia (*ob-audientia*) y el trabajo»[136]. En la tercera parte del trabajo, Scannone dibuja los pasos concretos del proceso de liberación. En la medida en que en las dos partes iniciales se ha movido con un esquema en que se correlacionaban el orden del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, en esta tercera continúa con similar estructura. La estructura dialéctica que propone, abarca tres momentos que confirman una «estructura ontológica de una *única* mediación tridimensional», pero que se desmembra en tres momentos:

1. Primera relación dialéctica: oprimido-tercero, tercero-oprimido. En ella, en un primer momento, el tercero se deja cuestionar por

---

133 Ibídem, 124.
134 Ibídem, 125.
135 Ibídem, 129.
136 Ibídem, 129.

el rostro del pobre y oprimido, y esa llamada pro-voca una respuesta responsable y eficaz de cara a suscitar un futuro abierto. Y, en un segundo momento, el tercero concientiza al oprimido para que asuma su situación. Es la puesta en práctica de una educación liberadora.

2. Segunda relación dialéctica: tercero-opresor, opresor-tercero. Frente al opresor, la función del tercero consiste en ejercitar una denuncia profética ante la violencia que el opresor mantiene sobre el oprimido, y la voluntad de lucro y poderío que le mantiene a él mismo alienado. Pero el opresor defenderá su situación de privilegio y responderá reprimiendo las acciones liberadoras del tercero y su pedagogía liberadora respecto al oprimido.
3. Tercera relación dialéctica: oprimido-opresor, opresor-oprimido. Es el momento en que transparece a las claras la situación de violencia y opresión. Pero el oprimido ha dejado de ser pasivo y des-concienciado, para pasar a ser sujeto de su propia liberación, con la ayuda del tercero. Y en esta lucha liberadora, no sólo se libera él, sino que «su lucha por la emancipación tiene la chance de ser liberadora para todos»[137]. Ahora bien, este proceso liberador no consiste, como quiere dejar claro Scannone, en un simple dar la vuelta a la relación opresora, sino en superar cualitativamente la propia relación; esto es, hacer que el oprimido deje de serlo, pero también el opresor.

Todo esto es utópico, pero ello no quiere decir imposible. De todos modos, es el camino para que el hombre y los pueblos lleguen a conseguir su auténtica condición. Por tanto, para Scannone la figura del tercero es el instrumento clave de mediación en la lucha liberadora de hombres y pueblos. El tercero, tras dejarse interpelar por el dolor de su pueblo, tiene que promover, a continuación, el proceso de educación liberadora conducente al logro de la liberación total. Como consecuencia de este proceso de liberación «irá surgiendo *del pueblo* mismo latinoamericano el auténtico proyecto nacional que dé cabida a su novedad histórica y a la alteridad de su ser, señalándole su misión propia en la historia»[138].

Queda claro, por tanto, que para Scannone el auténtico sujeto de la liberación tiene que ser el *pueblo* latinoamericano. El tercero será, por muy importante que se considere su misión, sólo un mediador y

[137] Ibídem, p. 145.
[138] Ibídem, 150.

educador del pueblo[139]. Y del mismo modo, también se considera secundario respecto al discurso *populista* el análisis marxista, basado en la lucha de clases, por su supuesto reduccionismo económico, y por no conseguir romper el esquema mismo de la dialéctica de la totalidad. De ahí que sitúa al marxismo entre los proyectos insuficientes para la liberación latinoamericana, como uno de los considerados «proyectos totalizantes», al igual que el de Hegel[140].

Ya nos había indicado Scannone que su análisis se iba a mantener en un nivel ontológico; en terminología ricoeuriana, se ha movido en el ámbito de la «vía corta». A instancias de Carlos Cullen se fue adentrando en años posteriores en un tipo de «vía larga», consistente en mediar sus análisis con el estudio de la cultura popular latinoamericana, desde la óptica de la hermenéutica histórico-cultural simbólica. Con esta orientación Scannone se adentrará en la etapa en que, como ya dijimos, J.R. Seibold denomina etapa de la «filosofía de la cultura»[141]. En ella no se aleja de los enfoques de la etapa anterior de la FL, sino que trata de concretarlos y de mediarlos a través de un acercamiento al pensar y hacer cultural del pueblo, que para él es el único sujeto de su liberación y de la liberación total. En el desarrollo del pensamiento de esta época, el trabajo que marca su culminación (la ponencia pronunciada en París, en el marco del diálogo entre pensadores latinoamericanos y europeos)[142], tendrá ocasión de dialogar y de intercambiar puntos de vista discrepantes con el propio Lèvinas.

2.3. *Etapa de la filosofía inculturada*

Esta etapa se extiende de 1976 a 1981, coincidiendo su término con el encuentro de París, patrocinado por la Fundación Thyssen[143]. Su evolución filosófica se orienta hacia lo que llama, con P. Ricoeur, la

---

[139] En otros trabajos, en concreto en «Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy», *Stromata*, 27 (1971), n.º 1, 23-60; pp. 54 y ss., Scannone considera que el tercero, en LA, estaría personificado en el intelectual, aunque no de modo exclusivo. Así lo entiende también E. DUSSEL en «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina», *Stromata*, 26 (1970), pp. 277-336.

[140] Es por esta insistencia en lo *popular* por lo que H. Cerutti (cfr. *o.c.*) sitúa a Scannone y a Dussel en la corriente que denomina «populismo ingenuo», y más tarde «populismo de la ambigüedad abstracta».

[141] Cfr. SEIBOLD, J.R., *o.c.*, p. 197-198. Cfr. también SCANNONE, J.C., «Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana», *Stromata*, 36 (1980), n.º 1-2, 25-47.

[142] Cfr. SCANNONE, J.C. (Ed.), *Sabiduría popular, Símbolo y Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1984. La intervención de Scannone se titula «Sabiduría popular y pensamiento especulativo», pp. 51-74.

[143] Cfr. SEIBOLD, J.R., *o.c.*, p. 199.

«vía larga» de mediación de su reflexión ontológica o metafísica a través de la hermenéutica de la cultura popular latinoamericana. En esta época, las influencias de Cullen y Kusch son determinantes. Del primero toma la orientación hacia esta «vía larga», y del segundo toma la categoría de «estar», presentada en su *América profunda*. Sus nuevos planteamientos los presenta en su ponencia parisina, «Sabiduría popular y pensamiento especulativo»[144].

Scannone sitúa el *estar* como categoría o dimensión metafísica fundamental, en contraste al *ser*, perteneciente al horizonte griego, y al *acontecer*, del horizonte bíblico. El horizonte del *estar* agrega, según nuestro autor, arraigo y pertenencia, dimensiones previas al distanciamiento reflexivo y ético que implican los dos horizontes del *ser* y del *acontecer*, con cuya síntesis se ha ido conformando la tradición filosófica occidental. Pero el horizonte del *estar* se configura como una realidad difícil de expresar en categorías conceptuales y éticas, explicitándose más bien como realidad *simbólica*. Y en esta explicitación de lo simbólico, confronta Scannone su pensamiento con P. Ricoeur, al igual que con Lévinas, en la medida en que el horizonte del *estar*, aunque se expresa simbólicamente, tiene también referencia necesaria tanto al horizonte conceptual del *ser*, como al horizonte ético del *acontecer*.

Scannone sigue a C. Cullen y su *Fenomenología de la crisis moral*[145] a la hora de configurar la experiencia que supone la sabiduría popular, como un «movimiento de mediación cuyo sujeto ético-religioso es el nosotros (el "nosotros-pueblo"), mediación que se da entre el trasfondo *semántico* de arraigo, simbolizado por la tierra en que el nosotros está, y, por otro lado, la sabiduría de ese "nosotros-pueblo", cuya lógica o *sintáctica*, aunque es universal, se mueve en el elemento singular del símbolo»[146]. Con ello se puede entender que «el núcleo de la cultura de un pueblo (que se dice en símbolos) sea no sólo mítico y ético, sino también sapiencial (lógico) y, por tanto, de valor universal, aunque geo-culturalmente y éticamente situado»[147].

En esta ponencia, el diálogo crítico con Lévinas le surge a Scannone en dos momentos: a la hora de configurar la dimensión ética y conjugarla con el estar arraigado en la tierra del «nosotros-pueblo», y posteriormente cuando dibuje, en la tercera parte de su trabajo, la relación entre religión y lenguaje.

---

[144] Cfr. SCANNONE, J.C. (Ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, *o.c.*, 51-72.
[145] Buenos Aires, S. Antonio de Padua, 1978.
[146] SCANNONE, J.C., *Sabiburía popular y pensamiento especulativo*, *o.c.*, 61.
[147] Ibídem, 62.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Empecemos por el primer aspecto. Las distancias que marca respecto a Lévinas se debe a varios aspectos. El primero se debe a la concepción excesivamente individualista de «la relación sin relación del cara-a-cara y su trascendencia ética» (Lévinas). La dimensión ética y sus pretensiones de plantear desde ahí (ética como filosofía primera) el problema metafísico desde una nueva perspectiva, resulta pertinente y suficiente para Scannone «dentro de la dimensión del *nosotros* y en su referencia intrínseca tanto al *estar* como al *ser*»[148]. Pero, para ello, hace falta no *hipostasiar* al nosotros en una categoría colectivista, sino defendiendo dentro de él la irreductibilidad de cada persona y, por tanto, la irreductibilidad de las relaciones éticas del «yo-tú-él» (del «nosotros-vosotros-ellos»; y del «nosotros-El»)[149]. De este modo, se configura mejor el ámbito de lo ético, sin perder la condición de la alteridad del otro y su trascendencia; al igual que la trascendencia del Infinito.

De este modo, es posible, según Scannone (frente al planteamiento de Lévinas), «pensar la mediación de la instancia ética con el *estar*, y así descubrir tanto una dimensión religiosa irreductible a la mera ética, como una dimensión ético-cultural, ético-política y ético-institucional irreductible a la mera moralidad (dimensión que es base de todas las ulteriores mediaciones ónticas y políticas)»[150]. Por tanto, la crítica de Scannone se dirige a la insuficiente distinción de Lévinas entre la ética y la trascendencia de Dios, así como entre la ética y sus concreciones o mediaciones sociales y políticas. Es decir, coincidiendo con Lévinas en la centralidad de la ética, discrepa en el tipo de fundamentalidad y en su articulación con otros momentos trascendentales de la realidad, como son el ámbito ontológico, teológico, el logos simbólico de la sabiduría popular o de arraigo en el *estar*, y el socio-político.

Estas distancias críticas se repiten y completan al hablar Scannone de la relación entre religión y lenguaje, en la parte final de su exposición. En este aspecto, los interlocutores con quienes se confronta y de los que también se separa son Ricoeur y Lévinas. En el lenguaje sobre Dios, Lévinas, desde su anclaje en la tradición judía véterotestamentaria, insite siempre en el Dios *totalmente otro*, y en la imposibilidad de hablar sobre El[151]. Incluso no acepta la *teología negativa*

---

[148] Ibídem, 66.
[149] Cfr. Ibídem, 66.
[150] Ibídem, 66.
[151] Cfr. LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, *o.c.*; Id., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987 (trad. de A. Pintor-Ramos); e Id., *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 1995 (trad. de G. González R.-Arnaiz y J.M. Ayuso Díez).

como tal[152]. Todo ello es consecuencia de una concepción equívoca del ser, sin admitir ningún tipo de *analogia entis*. Tanto Scannone, como también Dussel, según veremos más adelante, se distancian en esto claramente de Lévinas, apoyados en la tradición cristiana de partir del dato de la encarnación y defender la posibilidad analógica de construir algún tipo de lenguaje sobre Dios y la trascendencia. Por eso, «el logos especulativo que piensa a Dios, afirma Scannone, desde la sabiduría popular no es absoluto, sino pobre. Es pobre porque es contingente al necesitar (en cuanto saber) doblemente al Absoluto (que lo trasciende por arriba y por abajo) y al necesitar también del «nosotros que está en la tierra» tanto para su arraigo geocultural como para la efectividad de su trascendencia ética. Pero, aunque pobre, es logos, es decir, inteligible, idéntico y universal, y, por consiguiente, analógicamente predicable del Absoluto en forma afirmativa y propia»[153].

Por tanto, sin la mediación ética del reconocimiento del otro, no es posible una apertura válida a la trascendencia de Dios. Pero no puede decirse que el conocimiento de Dios se reduzca a la eticidad. A diferencia, pues, del planteamiento de Lévinas, para quien los conceptos teológicos «son cuadros vacíos y formales sin su significación sacada de la ética», para Sacannone, «sin las relaciones éticas los conceptos teológicos no son meros conceptos vacíos, pero su contenido (…) en concreto se pervierte en cosificante y hasta idolátrico, si no se convierte éticamente…»[154].

La fórmula conclusiva que Scannone propone es una «relectura tridimensional de la analogía». Relectura de la afirmación, negación y «*eminentia*» de la analogía de los escolásticos, acompañado por el «movimiento ético de trascendencia, alteridad y libertad. Y para ser pleno y rico de connotaciones hermenéuticas, dicho movimiento debe así mismo intercruzarse con el dinamismo propio de la significación simbólica»[155]. En el diálogo posterior a la ponencia, Lévinas intervino varias veces, en un tono incisivo y esclarecedor. Sus preguntas a Scannone reflejan sus presupuestos filosóficos, claramente distintos a los del filósofo argentino. Deduce el filósofo judío que Scannone ha construido todo su argumentación filosófica sobre las bases de la preeminencia de la libertad y de la justicia, y, por tanto, apoyado en una concepción de la persona

---

[152] Cfr. AGUILAR LÓPEZ, J. M. , *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, EUNSA, 1992, pp. 271 y ss.

[153] SCANNONE, J.C., idem, 70.

[154] Ibídem, 72.

[155] Ibídem, 72.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

como el sujeto autónomo de la modernidad. Advierte, por tanto, Lévinas que lo que separa su pensamiento del de Scannone es el diferente modo de entender conceptos tan centrales como libertad, justicia, ética, unicidad del individuo,… Al mismo tiempo que pregunta a Scannone sobre cómo entiende estos conceptos, vuelve a dejar sentada su propia postura, ya presentada nuclearmente en *Totalidaad e infinito*, pero madurada y ahondada en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

De todos modos, considero que, aunque en este diálogo vuelven de nuevo a plantearse las diferencias entre ambos pensadores, se tiene la impresión de que se ha perdido una ocasión para explicitar y ahondar en estas diferencias. Scannone afirma que el talante radicalmente ético coincide con el de Lévinas, señalando que «la lectura de "Totalité et Inifini" fue decisiva para remarcar lo ético en mi pensamiento, muy en especial el cara-a-cara como una relación asimétrica, según el cual el otro se encuentra por encima y yo más abajo»[156]. No considera Scannone que haya más diferencia que la reorientación socializante desde el «nosotros» con la que configura él el encuentro del cara-a-cara más individualista en Lévinas[157].

Pero la ruptura o separación que establecen ambos pensadores entre este encuentro primordial del cara-a-cara y el ámbito de la libertad, justicia, autonomía, unicidad del individuo, etc., es radicalmente diferente. Mientras Lévinas, sobre todo en *De otro modo que ser*…[158], entiende que hay una ruptura total entre el nivel del cara-a-cara, por un lado, y el ámbito de la justicia, lo político institucional, y de la ontología (del pensamiento temático), de la autonomía, la libertad y la unicidad del indidividuo, por otro (entre ambos niveles hay una ruptura o *diacronía* del tiempo, situándose el primer nivel en un «pasado inmemorial», al igual que una ruptura metafísica apoyada en una equivocidad óntica y ontológica)[159], Scannone está apoyando su filosofía en una renovada concepción de la «*analogia entis*» que utiliza los mismos conceptos pero con contenidos semánticos notoriamente diferentes.

En Lévinas, como él mismo insiste en el diálogo parisino, lo que constituye al individuo en su unicidad e irrepetibilidad es la responsabilidad

---

[156] SCANNONE, J.C., *o.c.*, p. 78.

[157] Así, Scannone afirma que «mi propósito consiste en que el «Nosotros» sea pensado desde la experiencia ética del cara-a-cara, y desde la disimetría y trascendencia éticas» (Idem, 78).

[158] De ahí que el mismo Lévinas le puntualice: «Usted habló de "Totalité et Infini". Yo me refiero ahora a "Autrement qu'être"» (p. 78).

[159] Cfr. LÉVINAS, E., *De otro modo que ser...*, *o.c.*; Id., *Etica e Infinito*, Madrid, Visor, 1991.

ética hacia el otro. No es mi propia naturaleza, o cualquier elemento de mi propia condición autónoma (al estilo de la ontología occidental, de tradición griega), lo que me configura como yo y constituye la base de mi individuación, sino la imposibilidad de que nadie me puede sustituir en la responsabilidad para con el otro. De ahí que mi autonomía queda vaciada y «sustituida» (el concepto de «sustitución» es clave en la antropología de Lévinas)[160] por el otro. Para Lévinas, por tanto, yo soy «el otro en mí». Los demás aspectos antropológicos son subordinados y posteriores (no sólo cronológicamente sino metafísica y antropológicamente) a este primer nivel, que constituye la estructura fundamental del yo. Y este momento primigenio es el que justifica que los derechos del otro pasen por delante de los míos, y yo me configure como *rehén* del otro, cargado con una *deuda* que nunca podré pagar del todo, y que me configura con una *mala conciencia* permanente. El nivel de la justicia, de la democracia y de la igualdad de trato en el ámbito de lo social y político viene después, como consecuencia de la apación del *tercero*[161]. Porque para Lévinas está meridianamente claro que, como le señala a Scannone, repitiendo lo que afirma en sus escritos más representativos de su segunda época, «si en el mundo sólo estuviéramos de dos, no existiría justicia, aunque quedaría comprometido con el otro. Pero en realidad somos tres o más»[162].

La clave de la discrepancia está, como ya lo hemos indicado en páginas anteriores, en las diferentes tradiciones en que cada filósofo se apoya: Lévinas en la judía vétero-testamentaria, y Scannone en la greco-cristiana. Lévinas parte de una concepción radicalizada de la alteridad y trascendencia, que tomada de Dios como Infinito, la traslada después a cada infinito humano. Ello le lleva a sustentar y defender una concepción *quasi equívoca* del ser y del contenido antropológico de cada persona humana. En cambio, Scannone asume la analogía de los entes, por la que la trascendencia y la alteridad se complementan dialécticamente (analécticamente) con la inmanencia, que conlleva la posibilidad de hablar de Dios (aunque con la corrección de la negación y la aplicación de la «eminentia») y del otro humano. Este diferente punto de partida filosófico hace que Scannone plantee la autonomía del individuo, y, por tanto, su noción de libertad y de responsabilidad ética, desde otras coordenadas, como parece indicar su respuesta a Lévinas:

---

160 Cfr. AGUILAR LÓPEZ, J. M., *o.c.*, pp. 185 y ss.

161 Ya hemos visto con antelación la diferente forma de entender esta categoría en ambos filósofos. Cfr. para esta categoría: LÉVINAS, E., «La gloria del testimonio», en *Etica e Infinito*, *o.c.*, pp. 97-115; e Id., *De otro modo que ser...*, *o.c.*

162 Cfr. SCANNONE, J.D. (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, *o.c.*, p. 78.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

«Yo diría que el otro (y en última instancia, el Otro: Dios) me libera para la libertad mediante la interpelación ética»[163]. Aunque no queda explícito, parece que quiere afirmar que el contenido metafísico del yo no queda tan «sustituido» por el otro (ni siquiera sustituido por el Otro, Dios) sino urgido y empujado a la responsabilidad libre, desde el encuentro interpelante del cara-a-cara.

Pienso que este tema de discrepancia tan radical en las bases antropológicas que configuran al yo, y a cada individuo, no es aludida por Scannone suficientemente. Como tampoco los presupuestos cosmovisionales a que antes hemos hecho referencia y de los que ello es deudor. Quizá la razón está en que para Scannone, al igual que para Dussel, el impacto de Lévinas se centró sobre todo en lo que podríamos llamar el primer Lévinas, el de *Totalidad e infinito*, y en menor medida le han seguido en la segunda época, con *De otro modo que ser…*, donde profundiza y aclara categorías y conceptos que sólo quedaban apuntados en su libro anterior.

2.4. *Una filosofía de la cultura y de las instituciones*

Esta etapa daría comienzo aproximadamente tras el simposio de París. Tras él, y ya iniciado con la etapa anterior, Scannone se orienta a construir una filosofía de la liberación que se mide y concrete con las culturas del pueblo latinoamericano. Y junto a esa línea, aparece también un interés renovado por dialogar con la filosofía de la «racionalidad comunicativa» de J. Habermas y K.O. Apel, que configuran, sobre todo el segundo, una ética de la «responsabilidad solidaria»[164]. En estos últimos años, Scannone ha escrito varios trabajos sobre la ética comunicativa y la fundamentación de las instituciones.

2.4.1. Filosofía de la cultura

Junto a la profundización en una filosofía inculturada, que sigue y ahonda la mediación a través de la ya señalada «vía larga» de interpretar la sabiduría popular como lugar hermenéutico, Scannone se ha ido orientando a recoger en ese empeño los aportes de la teoría de la *racionalidad comunicativa* de J. Habermas y Apel, especialmente de este último. El detonante o punto suscitador parece ser lo constituye la ponencia de M. Olivetti («El problema de la comunidad ética») en el ya mencio-

---

[163] Ibídem, p. 78.

[164] Cfr. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, dos vols., 1987; Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, dos vols., 1985.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

nado simposio de París de 1981[165]. En ella, Olivetti establece una estrecha, aunque crítica, relación entre Lévinas y Apel. A raíz de esa sugerencia iluminadora, Scannone escribirá varios trabajos sobre Apel, relacionando el «apriori de la comunidad de comunicación» (punto de arranque de Apel) con el «nosotros-ético-histórico» (la propuesta de J.C. Scannone).

Estos trabajos de diálogo con Apel[166] se completan con una ampliación de su reflexión hacia la «filosofía de las instituciones»[167], donde el pensamiento de Lévinas sigue siendo un referente básico e insustituible, como tendremos ocasión de ir viendo. Tras centrase la filosofía, en sus inicios griegos y medievales, en la pregunta por el ser, y en la modernidad, en la pregunta por el sujeto o conciencia, la filosofía actual está situándose en el horizonte de la lingüística (el llamado «giro lingüístico» o «*linguistic turn*»), recogiendo sintéticamente desde su orientación o «giro pragmático», las preguntas anteriores por el ser y el sujeto. Para esta forma de pensar, el nivel trascendental de la realidad está constituido por el llamado por Apel «apriori de la comunidad de comunicación»[168], o por J. Habermas, la estructura de la «acción comunicativa»[169].

A Scannone este horizonte le resulta valioso y pertinente, pero a su vez insuficiente, y trata de recomponerlo y superarlo desde el aporte de Lévinas y de su propia propuesta del «nosotros ético-histórico», como ya hemos señalado. Lo que le acerca a Apel (su dialogante más explícito, en detrimento de Habermas) es el planteamiento de la búsqueda de la verdad teórico-práctica en un horizonte de diálogo simétrico, que puede referirse tanto a individuos como a colectivos culturales y étnicos. Y esta comunicación es normada éticamente. Pero el planteamiento apeliano no es, a juicio de Scannone, suficientemente radical, como se advierte si tenemos en cuenta la concepción de la ética que nos aporta Lévinas, desde la irreductibilidad del otro. Lévinas nos advierte que en la relación con el otro, en el encuentro originario del cara-a-cara.

---

165 Cfr. SCANNONE, J.C. (Ed.), *Sabiduría popular , símbolo y filosofía*,*o.c.*, 209-221.

166 «Filosofía primera e interpersonalidad. El apriori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico», *Stromata*, 42 (1986), 367-386; «Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad», *Stromata*, 43 (1987), n.º 3-4, 393-397. Además de en estos trabajos, el pensamiento de Apel y Habermas se convierte, a partir de ahora, en unos de los referentes filosóficos permanentes de J.C. Scannone.

167 «Institución, Libertad, Gratuidad», *Stromata,* 49 (1993), n.º 3-4, 239-252; «Aportes filosóficos para una Teoría y Práctica de unas Instituciones Justas», *Stromata*, 50 (1994), n.º 3-4, 157-173.

168 Cfr. APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985.

169 Cfr. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa,* 2 vols., Madrid, Taurus, 1987.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

como «relación sin relación», no se da simetría sino primacía del otro («curvatura del espacio ético»), lo que supone una superación y destrucción desde dentro del planteamiento trascendental de Apel.

La propuesta del «nosotros ético-histórico» que Scannone nos presenta, tiene que evitar una concepción del *nosotros* que se asemeje a una totalización que olvide la trascendencia e irrepetibilidad del otro. Y ello se consigue entendiendo tal «nos-otros» como un colectivo en el que se da «una relación sin relativización»[170], además de entenderlo también desde la «perspectiva histórica y cultural»[171]. Estos dos aspectos le permiten superar a Apel, sobrepasando a Lévinas después, desde las concreciones histórico-culturales de la situación latinoamericana.

La insuficiencia del planteamiento apeliano se halla en la dialéctica que su teoría establece entre el nivel trascendental (comunidad ideal de comunicación) y el empírico (la comunidad real fáctica). Para Apel, tanto el nivel trascendental como el empírico tienen el peligro de entenderse demasiado apriori y estructurados por lógicas al margen de la libertad concreta e histórica de los interlocutores. Las relaciones interpersonales concretas, si las vemos desde el análisis del encuentro cara-a-cara de Lévinas, constituidas por su radical novedad e imprevisibilidad de la escucha del otro, no pueden ser nunca deducidas a priori, sino, a lo más, a posteriori, es decir, «en la historia de la interacción contingente y libre»[172]. Esta es la crítica o superación de Apel desde Lévinas.

Pero, además, ese diálogo interpersonal es también intercultural, y, por tanto, tiene que respetar también «las diferencias histórico-culturales y sociomateriales implicadas por el carácter empírico de la misma comunidad en cuanto "histórica", sin sobreasumirlas y sin abstraer adecuadamente de ellas»[173]. Y aquí es donde de nuevo hay que echar mano de la *analogía*, que piensa la unidad *en* la diferencia[174]. Sólo desde un colectivo histórico concreto, estudiado en su facticidad cultural, será legítimo ascender o ahondar hacia una trascendentalidad y universalidad correcta. Sólo así, piensa Scannone, «es posible reinterpretar la dialéctica que Apel coloca más allá del idealismo y del materialismo, como una dialéctica (mejor, "analéctica") cuyo principio no es meramente

---

170 SCANNONE, J.C., «Filosofía primera e intersubjetividad», *o.c.*, 373.
171 Ibídem, p. 372-373.
172 Ibídem, 378.
173 Ibídem, 379.
174 Las concreciones histórico-culturales de lo latinoamericano las vuelve de nuevo a plantear con mayor profundización en otros trabajos de estos años, como «Sabiduría, filosofía e inculturación», *Stromata*, 38 (1982), 317-323.

ideal o puramente futuro, sino que *realmente* está en y más allá de la realidad empírica, dándose *actualmente en* ella "ya sí, pero todavía no"»[175]. Así, pues, desde una mayor concreción histórica de la dimensión real o fáctica de la comunidad de comunicación, Scannone sobrepasa la propuesta de Apel. Pero también desde su condición ética. Y vuelve de nuevo a echar mano de Lévinas, y de su noción de experiencia básica: el encuentro con el otro, en el cara-a-cara del rostro. En la experiencia levinasiana, se da una trascendencia de lo ontológico desde la ética, en la medida en que «el otro, con su libertad, gratuidad y novedad, no es reductible a ningún apriori del yo ni deducible desde éste: su trascendencia no es física, sino ética (es libertad) y, por ende, se trata de una verdadera trascendencia meta-física en un sentido nuevo»[176]. De este modo, se trasciende y hace estallar el marco trascendental de Apel.

Además, toda relación interpersonal, al ser histórica, fruto de la decisión libre concreta, puede orientarse en la aceptación o el rechazo del otro. De modo que se daría un «*tertium commune*» (Blondel)[177], como estructura constitutiva de toda relación ética intersubjetiva, entendido analógicamente: su complimiento ideal y pleno, y su modo deficiente, en otros casos. Pero en todos los casos, se da «la irreductibilidad ética (y, por eso, también histórica) de la alteridad del otro»[178].

Esto supone, contra Apel, que no puede postularse con ningún tipo de apoyo racional la realización histórica de la comunidad ideal de diálogo, en la medida en que estamos hablando de comunicación entre individuos y colectivos libres, por tanto, de una estructura de gratuidad, tanto en la llamada *pro-vocadora* del otro, como en la responsabilidad de la respuesta. De ahí que Scannone proponga como nivel trascendental de la estructura comunicativa el «nosotros ético-histórico» como ideal que nunca se da ni se dará completo en la historia. Y esto abre la trascendentalidad ética a la teológica y al problema de Dios y de lo escatológico, tratado repetidas veces por Scannone de modo paralelo a las reflexiones filosóficas[179].

En conclusión, frente a la «síntesis de la comunidad de comunicación», Scannone propone una «symbólesis analógica de la comunicación»,

---

[175] Ibídem, 380.

[176] Ibídem, 381.

[177] No hay que olvidar la temprana y persistente (como se ve en este aspecto) influencia de Blondel.

[178] Scannone, J.C., ídem, 382.

[179] Cfr. Scannone, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular*, *o.c.*, sobre todo los caps. 7.º y 8.º; Id, «La lógica de lo existencial e histórico según Karl Rahner», *Stromata*, 34 (1978), 179-194.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

en referencia a la nóesis sapiencial unificante propia del nosotros ético-histórico, que en cuanto da, o pretende dar, razón del sentido último de la realidad, se configura o presenta como misterio, y, por tanto, con estructura *simbólica* (se expresa y se sustrae, al mismo tiempo). En resumen, «se trata de la sabiduría primera de los hombres y las comunidades de hombres (pueblos) como "hecho de razón", saber fundamental y radical, analógicamente el mismo e irreductiblemente distinto (con diferencia ética, histórica, cultural y material), cuyo objeto son los nosotros ético-históricos (y, en su ser, las personas singulares) en la *symbólesis universal-situada* de la intercomunicación de sus culturas»[180].

2.4.2. Filosofía de las instituciones

La insistencia en la mediación histórico-cultural de la «relación sin relación» levinasiana y del «apriori de la comunidad de comunicación» apeliana sigue ahondándose en los últimos trabajos de Scannone, como ya lo señalamos a través de lo que se viene llamando la filosofía y ética de las instituciones. Es un ahondamiento que, como cita Scannone, K. Hohmann ha denominado incluso como un «cambio de paradigma» en la ética social[181].

Siempre ha constituido un problema articular libertad personal y estructura social. Por un lado, ésta es un obstáculo para aquélla; pero, a su vez, sin unas instituciones sociales, la libertad resulta etérea y, en muchos casos, imposible de realizarse. Pero todo depende de cómo se entienda el sentido y la función de dichas instituciones. Es clásica la interpretación que A. Gehlen da de las instituiciones como sustitutos de los instintos en el mundo de los animales[182], cayendo en el error de entenderlas como mecanismos autónomos de la libertad del hombre.

Una interpretación correcta de las instituciones las entiende como «expresión, objetivación, exteriorización de la libertad, que la median y efectivizan material y socialmente, a la vez que la encuadran y limitan. Por medio de ellas se da un "estar uno en el otro" antropológico de persona y sociedad, según prioridades diferentes»[183]. De este modo, las instituciones son elementos indispensables para nuestra existencia concreta, que es social por naturaleza.

---

[180] Scannone, J.C., «Filosofía primera e intersubjetividad», *o.c.*, 385.

[181] Scannone, J.C., «Institución, Libertad, Gratuidad», *o.c.*, 239.

[182] Cfr. Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur (Hombre primitivo y cultura tardía),* Bonn, 1956.

[183] Scannone, J.C., «Institución, Libertad, Gratuidad», *o.c.*, 241.

Pero, según Scannone, para que se construya una correcta filosofía de las instituciones, y su articulación con la libertad de los individuos concretos, no hay que olvidar el planteamiento levinasiano del encuentro radical del cara-a-cara, en el que la responsabilidad hacia el otro es anterior a la libertad. Y para subrayar esto, el Lévinas del *De otro modo que ser*… afirma que el yo se declina propiamente en *acusativo* y no en nominativo, en la medida en que, desde la responsabilidad radical con la que está troquelado, se descubre como «rehén» del otro, y dispuesto a hacerse cargo del otro: «¡Heme acá!» («me voila!»)[184]. Y en la medida en que nadie puede sustituirme en esa responsabilidad hacia el otro, en ese hecho se configura el principio de individuación, la radical irrepetibilidad de cada ser humano.

Estos escritos de Scannone sobre la filosofía de las instituciones[185] son especialmente significativos, por cuanto aparece por primera vez la influencia del segundo Lévinas, el del *De otro modo que ser*… En este libro es donde Lévinas inicia su reflexión sobre el «*tercero*» y la «*illeidad*». Como le señalaba Lévinas a Scannone en los diálogos del simposio de París de 1981 y repite en varios escritos[186], si no hubiera en sociedad más que un otro y yo, no se necesitarían leyes, ni instituciones, ni justicia, regulada ésta desde su concepto de la «curvatura del espacio ético». El problema está cuando aparecen las relaciones entre *terceros*. Con ellas nace la necesidad de la justicia, de la democracia y de las instituciones[187]. Ya hemos dicho que Scannone no está de acuerdo con el plateamiento tan individualista del encuentro cara-a-cara levinasiano, y propone, como alternativa, la categoría del «nosotros ético-histórico». Pero ese *nosotros* ha de entenderse desde la insistencia levinasiana de la alteridad del otro, en su libertad y novedad de darse. De ahí que entienda que la lógica de las instituciones y su modo de conjugarse con la libertad, tiene que configurarse según «la lógica de la gratuidad»[188]. Las instituciones sociales deben, pues, entenderse y organizarse respetando a cada individuo en su alteridad e irrepetibilidad, y aceptando que la lógica de tales relaciones es el respeto a la apertura gratuita del uno al otro. Por tanto, la filosofía de las instituciones de Hobbes,

---

[184] Cfr. LÉVINAS, E., *De otro modo que ser...*, *o.c.*, p. 145.

[185] Tanto «Institución, Libertad, Gratuidad», como «Aportes filosóficos para una Teoría y Práctica de las Instituciones», ambos ya citados

[186] Cfr. *Etica e Infinito*, *o.c.*, y «El Otro, la utopía y la justicia», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pp. 363-281.

[187] Cfr. SCANNONE, J.C., «Apuntes filosóficos para una teoría y práctica de las instituciones justas», *Stromata*, 50 (1994), n.º 3-4, 157-173; 163.

[188] Cfr. SCANNONE , J.C., «Institución,...», *o.c.*, 246-247.

apoyada en la idea del «*homo homini lupus*», ni cualquiera otra teoría, como la utilitarista o cualquier otra que no respete esta «lógica de la gratuidad», no se orienta sobre unas bases antropológicas correctas, y no pueden ser un servicio al ser humano y a su realización como persona.

Como consecuencia de esto, Scannone señala que la tarea que incumbe a la FL latinoamericana es constituir «estrategias de lo humano» en el ámbito latinoamericano, que rompa la lógica de la dominación imperante en la sociedad neo-liberal actual, y vaya implantando instituciones configuradas por la lógica de la gratuidad. Para que esta estrategia tenga éxito y merezca la pena, debe comenzarse por las micro-instituciones como la familia, y continuarse en ámbitos religiosos, hasta alcanzar todo el ámbito de lo social y político. Y para que ello sea posible, se necesita ir constituyendo un «nuevo imaginario colectivo», que extienda a todo el tejido social los nuevos valores de la lógica de la gratuidad[189]. En conclusión, para configurar una sociedad en la que se conjuguen humanamente la libertad y las instituciones, se precisa «plantear estrategias (o contraestrategias) anadialécticas de lo humano hacia la obtención de instituciones más justas y solidarias, en una palabra, instituciones de la verdadera libertad. Pues ésta sólo se autorrealiza plenamente en el mutuo reconocimiento y la reciprocidad justa de libertades, y en la gratuidad de la amistad social»[190].

En sus últimos trabajos, Scannone se halla interesado por la relación entre ética y economía[191], y por las exigencias que las circunstancias del momento presente imponen al filosofar[192]

B) El desarrollo de la filosofía de E. Dussel[193]

1. Datos biográficos

La obra de E. Dussel está frecuentemente entremezclada con referencias autobiográficas. Pero el texto más explícitamente autobiográfico lo

---

[189] Cfr. Scannone, J.C., ídem, 250-251; y, sobre todo, «Aportes filosóficos para una teoría y práctica...», 167 y ss.

[190] Scannone, J.C., «Aportes filosóficos...», 172.

[191] Scannone, J.C./Remolina Vargas, G. (eds.), *Etica y economía*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1998.

[192] Scannone, J.C./Remolina Vargas, G. (eds.), *Filosofar en situación de indigencia*, Madrid, UPCO, 1999.

[193] Gibellini, R (ed.), *La nueva frontera de la liberación de la teología en Latinoamérica*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 281 y 293 y ss. (datos biográficos sobre Dussel); Beorlegui, C., «La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scan-

constituye su biografía intelectual, titulada «Autopercepción de un proceso histórico»[194]. En este sugerente escrito autobiográfico nos aporta nuestro autor datos sobre sus primeros años de vida. Nació en La Paz (Mendoza, Argentina), en 1934, y sobre sus primeros recuerdos infantiles nos habla con estas palabras: «La Paz era un pueblo pobre. Fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo»[195]. Junto a esa pobreza, el joven Dussel, hijo del médico del pueblo y de una madre culta y de hondo sentido social, tuvo en sus propios padres los primeros ejemplos de dedicación compasiva y efectiva a favor de ese pueblo empobrecido. De su padre aprendió la dedicación constante a sus enfermos, como esos «médicos a la antigua» que están a disposición de todos a cualquier hora del día y de la noche, para llevar el remedio y el consuelo a cualquier sitio, aunque sea el mismo fin del mundo. «Era un honor ser su hijo», nos confiesa Dussel. Su madre no le andaba a la zaga en su talante de solidaridad. Si su padre era agnóstico y positivista, su madre «era una militante católica con sentido social». «De ella heredamos, nos dice Dussel, los primeros tres hermanos, su espíritu de compromiso social, político, crítico»[196].

Tan excelentes lecciones familiares tuvieron su fruto en los primeros pasos del adolescente y joven Enrique, una vez asentada la familia en Buenos Aires y luego en Mendoza, capital. En esos momentos de estrenar juventud, nos habla de las diversas actividades sociales y religiosas que le llevaron a tener «en plena adolescencia, a los quince años, una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad por con el Otro»[197].

Ya en la Universidad, su compromiso social y político, en un primer momento contra el peronismo, le llevó a la cárcel. Su trayectoria crítica posterior en la Universidad de Cuyo, como profesor, es ya más conocida, sufriendo en su propia casa la explosión de una bomba, suceso que le obliga a exiliarse de Argentina para afincarse en México. Pero antes había experimentado un largo periplo por diversas Universidades europeas, en medio del cual vivió una estancia de dos años como trabajador

---

none y de E. Dussel», *o.c.*, 2.ª parte: 347-371; FORNET-BETANCOURT, R., *Positionem Lateinamerikas* (G. Gutiérrez, M. Bunge, E. Dussel, L. Zea y otros), Frankfurt, Materialis Verlag, 1988. MARQUÍNEZ ARGOTE, «Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana /1934-1975)», en DUSSEL, E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Edit. Nueva América, 1979 (1995, 2.ª ed.), pp. 11-57.

[194] Cfr. *Anthropos* (Barcelona), 1998, n.º 180, pp. 13-37.

[195] Ibídem, p. 14.

[196] Ibídem, p. 14.

[197] Ibídem, p. 15.

manual entre pobres obreros en Israel, dentro de una comunidad cristiana dirigida por Paul Gauthier.

Resulta curioso que el descubrimiento del Tercer Mundo va a realizarlo Dussel durante el viaje a Europa, empezando por España. Allí va descubriendo la marginación a que se somete a quien no pertenece a las naciones ricas. En Madrid descubrió en sus propias carnes, nos dice, que no era europeo, sino latinoamericano, es decir, un ciudadano de segunda. En Israel descubre, algunos años después, a los *pobres* en general, a los marginados de cualquier continente, el Tercer Mundo. Y cuando regresa de nuevo a Europa, para continuar sus estudios de historia y filosofía, le impacta y hace meditar la idea clave que obsesiona al mexicano L. Zea en su obra *América en la historia* (1957): «América Latina estaba fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Universal, descubrir su ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para "encontrarnos un lugar"»[198].

Todas estas experiecias existenciales le van a llevar a Dussel a ver la realidad desde la mirada del Otro, del integrante de las culturas y grupos sociales marginales, no hegemónicos, dándole pie para ir configurando un planteamiento filosófico y ético desde el «reverso de la historia», en expresión de Gustavo Gutiérrez. Será el suelo abonado, tanto en Dussel como en otros teóricos latinoamericanos, para configurar la luego denominada *filososfía de la liberación*, a finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta.

2. Itinerario intelectual de E. Dussel

En diversos escritos nos indica el propio E. Dussel las etapas por las que ha ido discurriendo su trayectoria biográfica e intelectual[199]. Entre estos diversos escritos, quizás el más completo y significativo, a la hora de descubrir las principales etapas de su pensamiento, sea «Hermenéutica y liberación». En ese escrito, Dussel señala varias etapas en su trayectoria filosófica. En concreto, tres. Pero en otros escritos, como es el caso de «Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos»[200],

---

[198] Ibídem, p. 18.

[199] Los datos biográficos de Dussel pueden verse en DUSSEL, E. , «Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina», en GIBELLINI, R. (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1977, 174-198, en especial, pp. 176-178.; y DUSSEL, E., «Hermenéutica y liberación. De la "Fenomenología hermenéutica" a una "Filosofía de la liberación" (Diálogo con Paul Ricoeur)», *Analogía Filosósifca*, 6(1992), n.º 1, 141-181.

[200] *Carthaginensia*, 8 (1992), n.º13-14, 395-413.

habla de cuatro: «la primera fase, explícita, transcurre desde 1969 a 1973 (etapa de la constitución); la segunda fase, acontece desde dicha fecha hasta 1976 (etapa de maduración); la tercera, hasta 1983 (etapa de persecución, debate y confrontación); la cuarta, hasta el presente (de franco crecimiento y de respuesta a nueva problemática)»[201].

A pesar de esta clasificación, que, repito, aunque se refiere fundamentalmente a la FL en general está pensando sobre todo en su propia trayectoria, creo que es más iluminadora y acorde a los contenidos de su obra escrita seguirle en la clasificación y ordenamiento que presente en el artículo ya dicho de «Hermenéutica y liberación». En él Dussel nos indica cuatro etapas:

1. La etapa de formación y de primeros escritos, denominada por Dussel, «simbólica latinoamericana», que abarca de 1952 a 1968.
2. La correspondiente al surgimiento de la «Filosofía de la liberación», de 1969 a 1976, que recogería en una las dos que él mismo ha separado y denominado «etapa de constitución» y «etapa de maduración».
3. Etapa de la «económica de la liberación», de 1976 a 1983, en la que profundiza su FL desde un estudio renovado del «humanismo» marxiano.
4. La cuarta etapa estaría constituida por el diálogo con la «racionalidad comunicativa» de Apel y Habermas, llegando a configurar un sistema propio de pensamiento liberador, constituido por la triple influencia de Lévinas, Marx y Apel-Habermas. Abarcaría desde 1983 hasta el presente.

Y habría que añadir una última, a partir de su más importante obra: *Etica de liberación, en la época de la globalización y de la exclusión* (1998), en la que llega a una propuesta madura de fundamentación pluriprincipial de la ética en clave liberadora, abriendo al mismo tiempo la posibildiad de una filosofía política crítica, también en clave liberadora.

Como siempre que se intenta describir las etapas intelectuales de un autor, hay que advertir que toda propuesta clasificadora es limitada, corriéndose el peligro de encorsetar y traicionar con ello su pensamiento, que es siempre más lábil y proteico de lo que cualquier clasificación expresa. Para conseguir ser lo más fiel posible a los giros de pensamiento de Dussel, seguiremos sus propias impresiones y afirmaciones, cuando sea posible.

201 Ibídem, pp. 395-396.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

2.1. *La etapa de «simbólica latinoamericana» (1952-1968)*

Es la etapa de formación, que comprenderá los años que van desde su entrada en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina, 1952), hasta que, tras los años de formación en España, Israel, Francia y Alemania, en 1967 regresa de nuevo a la Argentina. El mismo Dussel señala que su preocupación intelectual de esos años se centraba en construir una «simbólica latinoamericana», bajo la influencia de Paul Ricoeur y su *Simbolique du Mal*[202]. Fruto de ello será la trilogía *El humanismo helénico*[203], *El humanismo semita*[204] y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*[205]. Es la época en que Dussel va conformando su propio pensamiento, a caballo entre la contemplación a distancia de la condición de su patria latinoamericana (desde la perspectiva europea, «descubría, como indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea, en su obra "América en la historia" (1957), que AL está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto»)[206], y las variadas influencias intelectuales de P. Ricoeur, el incipiente pensamiento judío de F. Rosenzweig y M. Buber (anticipo de la posterior influencia de E. Lévinas), etc.

Pero la perspectiva hermenéutica ricoeuriana entrará pronto en crisis, en la que medida en que, como afirma el propio Dussel, tal modelo interpretador sólo era «apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas)»[207]. Tal «enfrentamiento asimétrico» lo había captado ya entre las culturas judía y griega, antes que entre la europea y la latinoamericana.

2.2. *Surgimiento de la «Filosofía de la liberación» (1969-76)*

a) El encuentro con Lévinas

Al hablar de la trayectoria de J.C. Scannone tuvimos ocación de ver cómo la influencia de Lévinas le llegó a Dussel a través del filósofo jesuita. Y tal encuentro cambió por completo el rumbo de su pensamiento. «Debo además aclarar, dice Dussel, que Lévinas nos sirvió al final

---

202 Cfr. «Hermenéutica y Liberación», *o.c.*, p. 148 y ss.
203 Escrito en Francia, en 1962, saldrá publicado en Buenos Aires, EUDEBA, 1975.
204 Buenos Aires, EUDEBA,1969.
205 Buenos Aires, Guadalupe, 1974.
206 «Hermenéutica y liberación», 149.
207 Ibídem, p. 152. Los subrayados son del propio Dussel.

de la década de los sesenta para construir una "Filosofía de la Liberación", como Feuerbach pudo servir a Marx (entre 1842 y 1844); nos despertó del sueño ontológico "cerrado". Pero hubimos de ir "más allá" rápidamente, por su incapacidad de construir una política de la liberación (…). Véase mi obra "Emmanuel Lévinas y la Filosofía de la liberación", Bonum, Buenos Aires, 1974, donde mostramos los puntos que debíamos trascender de la filosofía levinasiana»[208].

También hemos de tener en cuenta las propias palabras de Dussel sobre el fuerte impacto que la obra de Lévinas, *Totalidad e Infinito*, le produjo. Dussel nos indica, recordando ese impacto, que cuando leyó «por primera vez el libro de Lévinas "Totalidad e Infinito" se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido»[209].

No vamos a repetir lo señalado al comienzo de este trabajo sobre las primeras jornadas filosóficas de San Miguel y el revulsivo que la lectura de Lévinas produjo en ese grupo de jóvenes filósofos argentinos, liderados por Scannone y Dussel. Si estando en su época de formación europea descubre, por contraste, la situación de exterioridad de Latinoamérica, a su regreso a ella se encuentra sumergido en una sociedad que comienza a ser consciente de su «dependencia» económica, social, política y cultural, y de la necesidad de iniciar un proceso de liberación, proceso que tendrá que ser teórico y práxico. Los matices culturales que estarán impulsando y animando el surgimiento del pensamiento filosófico de la liberación, serán la «teoría de la dependencia», la «teología de la liberación», la «pedagogía del oprimido» y toda una serie de movimientos práxicos de liberación, que abarcarán desde los grupos guerrilleros a los movimientos sindicales y sociales de todo tipo.

El joven Dussel, espoleado por este entorno social y cultural, empezará un período de intensa producción intelectual. No voy a detenerme en indicar exhaustivamente los escritos de estos años, porque sería una labor ardua y difícil, tanto por su abundancia como por la dificultad de hallar muchos de ellos, así como por la costumbre de Dussel de cambiar de título a varios de sus escritos al proceder a su reedición.

Dussel será un ponente fijo en los principales encuentros filosóficos de esos años, tanto si se trata del grupo más homogéneo de San Miguel,

[208] «La razón del otro...», 1991, p. 10, nota 20.

[209] DUSSEL, E., «Palabras preliminares» al libro de Dussel y D.E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, p. 7.

como del entorno argentino y del más amplio latinoamericano, cuyo primer congreso se celebra en Morelia (México, 1975). Así, en los encuentros de San Miguel, Dussel interviene con las siguientes ponencias: en el primer encuentro, «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina»[210]; y en el segundo encuentro, «Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana»[211]. La ponencia de Morelia la tituló «La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una generación filosófica[212].

Sería engorroso y repetitivo analizar todos estos trabajos al detalle, para dar cuenta del pensamiento de Dussel en esta época. Los dos textos que compendian de un modo emblemático y sistemático su modo de pensar son *Método para una filosofía de la liberación*[213] y *Para una ética de la liberación latinoamericana*[214]. Ambas tienen en común haber experimentado durante su composición y redacción, debido a la influencia del pensamiento de Lévinas, una auténtica «ruptura epistemológica», que se advierte en las respectivas estructuras y contenidos, además de la propia confesión del autor[215].

Voy a intentar mostrar lo central del impacto de Lévinas a través de estos dos textos, centrándome tanto en lo que de Lévinas toma Dussel, como también la forma personal en que retraduce y asimila las categorías del pensador lituano-francés.

b) Hacia una analéctica de la liberación

Las preguntas que surgen en estos momentos son dos: ¿por qué Lévinas? Esto es, ¿por qué influyó tan fuertemente un pensador tan desconocido y periférico, que si hoy va saliendo lentamente de un segundo

---

[210] *Stromata*, 26 (1970), n.º 3-4, 3-62.

[211] *Stromata*, 28(1972), n.º 1, 53-89. Este trabajo lo incluyó más tarde en *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, 259-288, pero cambiando significativamente el adjetivo «dialéctica» por el de «analéctica»,

[212] La publicó, además de con el conjunto de las demás ponencias en la revista *Stromata*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 361-365. Para ver los diversos aspectos acerca del origen de la FL, cfr. Cerutti, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F.C.E., 1983, 1992.

[213] Salamanca, Sígueme, 1974. Se trata de la segunda edición de una primera titulada «La dialéctica de Hegel».

[214] Sus cinco volúmenes se editaron en diferentes momentos y lugares: los vols. I y II, en Buenos Aires, S. XXI, 1973; el III, en México, EDICOL, 1977; y el IV y V, en Bogotá, USTA, 1979-80.

[215] Cfr. «Hermenéutica y Liberación», *o.c.*, p. 153; y *Método para una una filosofía de la liberación*, *o.c.*, en «Introducción a la segunda edición», 11-12.

plano del horizonte filosófico, en los años a que nos estamos refiriendo, era casi un desconocido? Y la segunda: ¿cuáles son los aspectos teóricos en los que se advierte tal influencia?

La primera pregunta la responde, en parte, el propio Dussel: «Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la liberación consiste en descubrir el "hecho" masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como "señor" de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la "Modernidad"), Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); etc. Esta "experiencia" originaria (vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de la filosofía), quedaba mejor indicada en la categoría de "Autrui" (otra persona como otro), como *pauper*»[216].

Esas categorías de la filosofía de Lévinas servían para dar armazón y estructura filosófica a la experiencia de dominación y postergación de Latinoamérica y de las culturas consideradas «tercermundistas». Y esa estructura filosófica se componía de dos momentos, uno negativo: de crítica a la cosmovisión filosófica occidental, constituida por una Totalidad prepotente y egocéntrica, basada en la autosuficiencia del Mismo, y otra positiva: el intento de configurar una «metafísica de la alteridad», alternativa a la ontología de la Totalidad, y basada en los cimientos teóricos de la experiencia de radical (y en Lévinas llevada hasta casi la equivocidad del ser) alteridad del otro («Autrui») como «pobre».

Frente a la «dialéctica» de la Totalidad, que constituye un movimiento cerrado a la novedad, Dussel construye un nuevo método: el «ana-léctico», como camino («método») de realización de la auténtica filosofía de la liberación. Y con estos parámetros, reescribe y completa su obra sobre la «dialética», que se convertirá en *Método para una filosofía de la liberación*, como tendremos ocasión de ver en seguida. Si Dussel sigue casi al pie de la letra a Lévinas en su crítica y *deconstrucción* del pensamiento filosófico occidental, originado en Grecia y llevado a su cumbre más recientemente en Heidegger, a la hora de construir la alternativa como «metafísica de la alteridad», los caminos entre ambos pensadores ya no van tan parejos y coincidentes. De ahí que afirme que su pensamiento «más será una inspiración

[216] Ibídem, 154.

en Lévinas que un referir su pensamiento, por otra parte tan profundo, difícil y personal»[217].

Y con ello hemos entrado ya a responder la segunda de las cuestiones, que inquiría los elementos teóricos de Lévinas presentes en la filosofía de la liberación de Dussel. Ya hemos dicho que se acercan más en lo deconstructor que en las propuestas positivas. En *Método para una filosofía de la liberación*, sitúa a Lévinas en el contexto de la filosofía occidental, como el más original de los pensadores *postmodernos*, como crítico de la modernidad egocéntrica, plasmada en Hegel y en Heidegger principalmente.

Al igual que la filosofía de Lévinas, la filosofía de la liberación se configura como una «meta-física de la alteridad», frente a la ontología de la Totalidad europea y nordatlántica. Y es una metafísica que constituye una alternativa radical a la filosofía hegemónica y pensada como única. En definitiva, esta nueva filosofía se convierte en «una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica»[218]. Incluso, se deduce de ahí un nuevo acceso y comprensión de Dios, que ya no se entiende desde la reflexión y profundización en el Ser, sino desde el encuentro responsable con el otro, el marginado[219].

Lévinas aparece en este momento, junto con Zubiri, como uno de los filósofos superadores de la modernidad, centrada, como hemos dicho, en el Ser, y ejemplificada como pensador máximo en Heidegger. Si Zubiri construye un pensamiento que va más allá del Ser hacia la *Realidad*, Lévinas trasciende al Ser desde *el Otro*[220]. Pero a Dussel le interesa más el enfoque de Lévinas que el de Zubiri, de quien había sido discípulo en sus años de doctorado de filosofía en Madrid. El enfoque ético de Lévinas le resulta más adecuado para dar cuenta de la realidad latinoamericana y de la necesidad de entender la filosofía como un momento teórico de la praxis liberadora. La filosofía se convierte ahora, como más adelante señalará Lévinas, de «amor a la sabiduría» en «sabiduría del amor»[221]. El amor al otro, como consecuencia de la experiencia radical del encuentro con el rostro indigente del otro, indigente como *otro* (en ese sentido, toda persona lo es), pero sobre todo como *pobre* y

---

[217] *Método para una filosofía de la liberación*, *o.c.,* p. 170.

[218] «Método...», 176.

[219] Ibídem, 175.

[220] Cfr. Ibídem, 170-171.

[221] Cf. Aguilar López, J. M., *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, EUNSA, 1992, p. 296 y ss; Finkielkraut, Alain, *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*, Barcelona, Gedisa, 1999.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

marginado, es el punto de arranque del filosofar levinasiano y de la FL. Pero *el otro* aparece como alguien que no puedo objetivar con mis categorías ontológicas, ni someter a mis ansias de dominación, Por tanto, tengo que estar a la escucha de sus palabras y a la espera de su revelación, a la espera de que él se me abra y me comunique su verdad.

No cabe, por tanto, una comprensión dialéctica de la relación con el otro, ni de la compresión de la historia, por lo que el método dialéctico tiene que ser superado por el *analéctico*. *Ana*-léctico, porque la verdad y la revelación me viene de arriba, de la posición privilegiada del otro (la «curvatura del espacio ético» de Lévinas). Y *ana*-léctico también porque rompe y hace explotar la cerrazón de la dia-léctica hegeliana, uno de los máximos paradigmas del pensar occidental, en cuya dialéctica «todo está ya *dado*, es sólo necesario que termine de advenir». En cambio, «en la novedad del otro como exterioridad, en lo mismo, en lo dado, irrumpe lo realmente nuevo»[222].

Así, pues, de modo conclusivo, expone Dussel la configuración del método *ana-léctico* y sus diversos momentos estructurales, frente al método *dialéctico*. Este se ahoga en el círculo vicioso de referir los entes al fundamento (Ser), y de éste se dirige de nuevo a los entes. En cambio, el proceso *ana-léctico*, parte también de los entes, pero no para subsumirlos en la abstracción y violencia del Ser, sino para descubrir que «entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el "rostro" óntico del otro que en su visibilidad parmanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético»[223]. De ahí que concluya que la filosofía primera se afirma como ética y no como ontología, y desde tal fundamento queda juzgada y comprendida toda la realidad. A su vez, la incapacidad de someter al otro a categorías intelectuales desde el yo (el Mismo), hace que el diálogo (dia-léctica) tanto entre seres humanos individuales como entre pueblos y culturas, no pueda quedarse encerrado en la dialéctica, sino abierto a la radical y absoluta novedad. Este horizonte de novedad es denominado por Lévinas el *Infinito*, atisbado ya en cada rostro del otro, infinitud que, aunque sugerido al filósofo judío por Descartes, no se reduce a repetirlo, como con excesiva precipitación le acusa Dussel[224]. Para Dussel, esta postura intotalizable es lo que marca y posibilita el método ana-léctico[225].

---

[222] *Método para una...*, *o.c.,* p. 174.
[223] Ibídem, 183.
[224] Ibídem, 170.
[225] Para el estudio de las diferencias teóricas entre Dussel y Lévinas, cfr. Beorlegui, C., «La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación « (2.ª parte), *o.c.*, pp. 353-356.

2.3. *La profundización «económica» de la FL*

El año 1975 constituye un año decisivo en la vida de E. Dussel. El enrarecimiento de la situación política argentina, y su posicionamiento militante por las libertades, desencadenan su expulsión de la Universidad y poco después tiene que salir de su país para poder salvar su vida y la de su familia, exiliándose en México[226]. Es el momento en que se produce un viraje importante en el pensamiento de Dussel, ocupándose a partir de ahora en «clarificar ambigüedades que la FL había contenido en su primera historia»[227]. Entre tales ambigüedades estaba, como el mismo Dussel acepta, la clarificación respecto a la disputa entre las categorías *pueblo* y *nación*, por un lado, y *clase social* y demás conceptos propios de la teoría marxista, por otro[228]. Pero antes de este acercamiento al marxismo, Dussel se dedicó durante los primeros años de su estancia en México a la maduración y expansión en el resto de países latinoamericanos de su FL. Fruto de este esfuerzo es su libro sintético *Filosofía de la liberación*[229], escrito sin notas ni bibliografía, en la medida en que todos sus libros habían sido destruidos y los había tenido que dejar en Argentina. La situación sociopolítica argentina le llevó a Dussel a desmarcarse de los planteamientos estrictamente *populistas* para acercarse a los planteamientos del materialismo histórico marxista[230]. Ahora bien, este acercamiento, justificado por el propio Dussel desde la creciente pauperización y miseria del continente latinoamericano, le lleva a necesitar en sus análisis teóricos de las categorías marxianas «para construir una *económica* y política firme», y afianzar así su proyecto filosófico liberador[231].

Este giro de Dusssel hacia el marxismo no implica la aceptación sin más de la filosofía marxista ortodoxa. A los pocos años de su llegada a México, Dussel se impuso la necesidad de leer directamente a Marx, y organizó un seminario con objeto de acercarse sin mediaciones distorsionadoras al auténtico pensamiento del filósofo alemán. Y como él mismo nos señala, de esta lectura directa y crítica de Marx fue emergiendo «la necesidad de *invertir las hipótesis de lecturas tradicionales*.

---

226 Cfr. «Hermenéutica y liberación», *o.c.*, pp. 160-161; 153.

227 Ibídem, p. 161.

228 Cfr. Ibídem, p. 161.

229 México, Edit. Edicol, 1977.

230 En un texto posterior, E. Dussel ha analizado pormenorizadamente este relativo desmarque de sus teorías populistas, pero no del todo: Cfr. «Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau», en DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 183-219.

231 Cfr. «Hermenéutica y liberación», *o.c.*, 162.

El Marx antropológico, ético y anti-materialista no era el de la juventud (1836-1848), sino el Marx definitivo, el de las cuatro redacciones de *El Capital* (1857-1882). Un gran filósofo-economista fue apareciendo ante nuestros ojos»[232].

En el decurso de esta relectura de Marx, Dussel descubre lo que denomina las cuatro redacciones que Marx hizo de *El Capital*[233], y la profunda orientación filosófica de todos los estudios económicos del Marx maduro. Los resultados de esta lectura crítica fueron apareciendo en los siguientes libros: *La producción teórica de Marx (Un comentario a los Grundrisse*)[234], *Hacia un Marx desconocido*[235], *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la 3.ª y 4.ª redacción de El Capital*[236], y *Las metáforas teológicas de Marx*[237]. Su interpretación de Marx se sitúa en las antípodas del estructuralista L. Althusser, partidario de una interpretación *antihumanista* del Marx maduro, desde una supuesta *ruptura epistemológica* respecto a la orientación *humanista* del Marx joven. Esta valoración del pensamiento total de Marx le lleva a Dussel a «un cambio en la arquitectónica categorial de nuestra Filosofía de la Liberación»[238].

Desde este impulso marxiano, Dussel se propone escribir su *económica* liberadora, entendida como momento fundamental mediador en el ámbito de las relaciones interhumanas. Es decir, si Scannone estima como necesaria explicitación de la FL inicial el recorrido de la *vía larga* a través de la hermenéutica popular, E. Dussel considera que esa *vía larga* pasa por la asunción de la dimensión económica y política de la realidad humana. Pero se trata de una dimensión económica que no se halla separada de la dimensión comunicativa o interpersonal. Así es como lo ve Dussel en el propio Marx, contra la opinión generalizada tanto de los marxistas ortodoxos como de sus críticos. Si la lectura generalizada de Marx situaba la preeminencia de la relación hombre-naturaleza (con la mediación del trabajo, «homo faber») frente a las relaciones sociales, una lectura más atenta le lleva a Dussel a descubrir en el propio Marx la preeminencia contraria. Así lo dice expresamente el mismo Marx: «La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene

---

232 Ibídem, pp. 162-163. Las cursivas son del propio Dussel.

233 Cfr. Dussel, E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la 3.ª y 4.ª redacción de El Capital*, México, Siglo XXI, 1990.

234 México, Siglo XXI, 1985 (2.ª ed.: 1995).

235 México, Siglo XXI, 1988.

236 México, Siglo XXI, 1990.

237 Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 1993.

238 Dussel, E., «Hermenéutica y liberación», *o.c.*, p. 164.

siempre como intermediario su existencia *como miembro de una comunidad* (…), una relación *con los demás hombres que condiciona su relación con la naturaleza»*[239].

Por tanto, la dimensión económica y la social se conjugan recíprocamente, sin que ninguna de ellas pueda y deba imponerse a la otra para anularla o subordinarla. La una sin la otra nos lleva a una simplificación y mutilación de lo humano; esto es, a un economicismo anti-humanista o a un comunicacionismo abstracto e idealista, como considera Dussel que es la interpretación que hace Habermas de Marx.

En su nueva arquitectónica, Dussel articula el pensamiento marxista con la influencia de Lévinas, al servicio de una renovada filosofía de la liberación. Las claves principales son las siguientes. Si en Marx se descubre la importancia básica de lo económico, por cuanto el hombre es un animal de necesidades, esa dimensión económica, como hemos señalado, no se articula, en el verdadero Marx, en un lugar determinante y al margen de las relaciones sociales, sino como una dimensión a conjugar dentro del entramado social. Ahora bien, la aportación de Lévinas se sitúa en el nivel previo a las relaciones económicas y sociales, el nivel de la situación ética originaria, conformada por el cara-a-cara con el otro. Aquí se advierte un elemento levinasiano que no solía aparecer en la fase originaria de la FL, y que Lévinas presenta en su obra básica *Totalidad e Infinito*[240], pero más tarde profundizará en *De otro modo que ser, o más allá que la esencia*[241]. Nos referimos al hecho de la preeminencia ética, metafísica y antropológica del «cara-a-cara» («*face-à-face*») del yo con el otro, sobre las relaciones sociales de igualdad y justicia, necesarias cuando aparece el *tercero*.

Se trata, por tanto, de un encuentro que se sitúa en el momento anterior al *habla*, en el silencio previo. Aquí Dussel retoma la distinción levinasiana entre el *decir* y lo *dicho,* tan central en el pensamiento del filósofo judío Lévinas. El ámbito de lo *dicho* se conforma por la estructura concreta y específica de las relaciones humanas, que para Dussel tiene dos niveles: la *lingüisticidad* y la *instrumentalidad*. El primero se refiere al ámbito de la *acción comunicativa*, en la línea de Habermas y Apel (y que en la etapa siguiente serán, junto con Marx, los interlocutores preferentes de la FL de Dussel), y el segundo, a la filosofía económica de Marx.

---

[239] MARX, K., *Manuscritos del 61-63, MEGA*, II, 3, p. 1818, 28-30. Cita tomada de DUSSEL, E., «Hermenéutica y Liberación», *o.c.*, p. 164.

[240] Salamanca, Sígueme, 1977. Traducción de D.E. Guillot.

[241] Salamanca, Sígueme, 1987. Traducción de A. Pintor-Ramos.

Pero veamos cómo se configura el nivel previo en que se sitúa Lévinas. La filosofía occidental, como ya hemos repetido siguiendo la crítica de Lévinas, se ha configurado, por influencia de la tradición griega, como pregunta por el «ser», como reflexión del «logos», articulado en el lenguaje. Es el ámbito de lo que Lévinas denomina lo *dicho.* En cambio, Lévinas nos descubre la prioridad de la *ética* frente a la *ontología*. La filosofía primera no es pregunta por el ser sino ética, responsabilidad por el otro. Pero tal responsabilidad se configura y surge del encuentro *cara a cara* con el otro. Luego el momento original queda constituido por ese momento de silencio y de sorpresa (el *traumatismo* del asombro), y ante la infinitud y trascendencia del rostro que me desborda y me saca de mi egocentrismo. La palabra posterior (lo *dicho*), que trata de definir y expresar al otro, siempre será insuficiente, traición e impotencia para expresar en conceptos lo que significa *el otro* y su mundo. Pero, a la vez que insuficiencia, la *palabra,* lo *dicho,* se nos aparece como algo necesario, como mediación imprescindible para recibir la revelación del otro y responder a su llamada e interpelación.

Pero tiene que quedar claro, como insiste Lévinas, que el nivel del *decir* funda y antecede (y se sitúa en un escalón cualitativamente diverso) al nivel de lo *dicho.* Tratando de asimilarlo para su filosofía, Dussel denomina a este nivel el ámbito de la *proximidad*, sobre el que se extiende en su *Filosofía de la liberación*[242]. Dussel distingue entre *proximidad* y *proxemia*, definiendo el primer concepto como la relación entre dos personas. *Proxemia*, en cambio, es el acercamiento a las cosas. El aproximarse a las personas, al otro, es «acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos y acogernos o rechazamos, darnos la mano o herirnos, besarse o asesinarse»[243].

Ahora bien, tanto en la *proximidad* como en la *proxemia*, para Dussel el sujeto humano es siempre activo, cosa que no ocurre en Lévinas, para quien la subjetividad (anterior a la conciencia) es siempre, en este nivel previo y originario, *pasiva.* La responsabilidad ante el otro no es, para Lévinas, una llamada de un principio ético ante el cual el sujeto debe responder, sino que es una estructura antropológica y metafísica con la que el sujeto está troquelado antes de llegar a ser *yo*, antes de ser consciencia. Y se trata de un troquelado con el que ha sido configurado el sujeto en un *pasado inmemorial*, situado en un *tiempo antes del tiempo*, un tiempo *diacrónico* al tiempo de la conciencia.

---

[242] México, Edit. Edicol, 1977, cap. 2.º, «De la Fenomenología a la liberación», pp. 25 y ss.

[243] Ibídem, p. 26.

En paralelo a los conceptos *proxemia/proximidad*, utiliza Dussel los de *poiesis/praxis*. La *praxis* es «un obrar hacia el otro como otro»[244]. En cambio, *la poiesis* es «el trabajo que cumple el hombre en la naturaleza y por el cual la mera cosa cobra un sentido y un valor: se transforma en mediación»[245]. En resumen, se establece un paralelismo de categorías que puede configurar el siguiente cuadro:

	Relación	Acción	Método
Hombre-naturaleza Hombre-hombre	Proxemia Proximidad	Poiesis Praxis	Enomenología Epifanía

En función de ello, «la filosofía de la liberación, dice Dussel, pretende así formular una metafísica (que no es ontología) exigida por la praxis revolucionaria y la poiesis tecnológica»[246]. Ambos niveles de relación configuran la realidad humana, por lo que deben integrarse dialécticamente. Pero la relación fundante y originaria es para Dussel la de *proximidad/praxis*, como se supone que también para Lévinas. Pero esa relación ya no la sitúa Dussel en ese pasado inmemorial, un tiempo antes del tiempo, sino que su configuración antropológica la sitúa más en los niveles biológicos, históricos y existenciales, por lo que descubre las bases de la constitución primigenia de lo humano en la relación madre-hijo. De ahí que afirme que «la proximidad primera, la inmediatez anterior a toda inmediatez, es el mamar»[247]. En ello concuerda con los datos de la antropología bio-psicológica, desde la concepción del hombre como *animal deficiente* de Gehlen[248], hasta la tesis de la *urdimbre primigenia* de J.Roff Carballo[249], entre otros. Hay, pues, en Dussel una *historización* de las bases de lo humano, frente a un despotenciar la subjetividad, situando su base radical en un pre-tiempo, difícilmente justificable, aunque sea muy sugerente, como es el caso de Lévinas.

Esta *proximidad* originaria, arqueológica, se desmembra y concreta en una proximidad histórica (relación cultura-pueblo, hombre-mujer, hermano-hermano) y también escatológica, en la medida en que toda proximidad es limitada, imperfecta y apunta a su última y definitiva

244 Ibídem, p. 27.
245 Ibídem, p. 32.
246 Ibídem, p. 23.
247 Ibídem, p. 27.
248 Cfr. GEHLEN, A. *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980.
249 Cfr. ROFF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, Barcelona, Alfaguara, 1973.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

realización. A esa proximidad utópica, escatológica, apunta la lucha por la liberación. Pero la *proximidad* y acercamiento al otro, en el empeño de atender a la interpelación de su rostro, para responder y atender a su llamada, exige mediaciones. Ahí es donde se sitúa el segundo nivel, compuesto, según Dussel, como ya dijimos, por dos momentos centrales, configurados a priori: la *lingüisticidad* y la *instrumentalidad*. Por tanto, la mediación por el otro se da a través del ámbito del lenguaje y del intercambio económico. Si en estos primeros años de su estancia en México ahonda en el momento *económico*, de la mano de K. Marx, en la etapa siguiente, el esfuerzo de Dussel se dirige a integrar críticamente la *mediación lingüística*, de la mano de la teoría de la *acción comunicativa* de Habermas y del *apriori de la comunidad de comunicación* de K.O. Apel.

2.4. *En diálogo integrador con la «racionalidad comunicativa» de Apel y Habermas*

Esta fase de la filosofía de Dussel se halla orientada a integrar dentro de su FL *el giro pragmático* de Habermas y Apel, en lo que entiende que tiene de valioso y adecuado para una filosofía liberadora. Este interés progresivo por la *racionalidad comunicativa* de Apel y Habermas se inicia a partir de los años ochenta. Como ya hemos indicado anteriormente, Dussel intenta mediar el impulso liberador, basado en el encuentro originario con el otro, a través de la *económica* inspirada en Marx. Pero tal *económica* no se reduce a lo puramente económico, sino que tal dimensión se halla integrada en el ámbito de lo social. De ahí que señale en su sistema filosófico de la época que acabamos de analizar, que la dimensión humana del estar en el mundo se configura en dos direcciones aprióricas: *lingüisticidad* e *instrumentalidad*. La primera hace referencia al ámbito de las relaciones interpersonales, a través de la mediación del *lenguaje*, mientras que la segunda hace referencia a la relación del hombre con la naturaleza, mediada por la *poiesis*.

Esta estructura filosófica va siendo completada progresivamente por la teoría de la *acción comunicativa* y la tesis de la *comunidad ideal de comunicación* de Habermas y de Apel, con quienes Dussel dialogará críticamente durante estos últimos años, especialmente con Apel[250].

---

[250] Cfr. DUSSEL, E., «La introducción de la "Transformación de la Filosofía" de K.O. Apel y la filosofía de la liberación», en *Ensayos*, 1989, noviembre, 1-78; Id., «La razón del otro. La "interpelación" como acto de habla», debate con K. O. Apel, tenido en marzo de 1991, *Anthropos* (Venezuela), 1991, n.º 22, pp. 5-41; BEORLEGUI, C., «Diálogo de éticas. Entre la ética del discurso (Apel), y la ética de la liberación (Dussel)», *Estudios de Deusto*, 45/1 (1997), pp. 67-95.

Como ocurre con los diálogos que tiene con otros autores, Dussel recoge lo que considera elementos positivos de la línea apeliana (su interlocutor preferente es Apel, frente a Habermas), pero situándolo dentro de un sistema de pensamiento propio en el que sigue siendo fundamento básico «la *intuición»* levinasiana de que «el Otro (Autrui)» es la fuente originaria de todo discurso posible, esencialmente ético»[251].

La corrección que Dussel hace a la teoría de la *acción comunicativa* (Habermas) y al apriori de la *comunidad de comunicación* (Apel) es doble, desbordándolas por abajo y desde dentro. Por debajo, situando como nivel originario y fundante de todo *acto-de-habla* y de toda *acción comunicativa* el momento «interpelativo» del encuentro con el Otro (*Autrui*), en la línea de Lévinas. Se trata de un momento fundante y previo por cuanto, como ya lo indicamos respecto a la *económica* de influencia *marxiana*, antes que cualquier contenido o mediación comunicativa, sea lingüística o instrumental (ámbito de lo *dicho),* se sitúa el cara-a-cara (ámbito del *decir),* donde todavía hay silencio (momento previo, dice Dussel, a que se despliegue el «principio de expresabilidad» de Searle)[252]. Este momento previo, originante, anterior al que se sitúa dentro de la *acción comunicativa* y a la relación simétrica de los hablantes, se halla el momento de la *interpelación*, de la llamada del Otro, como pobre. Frente a él, como señala Lévinas, el yo está desfundamentado (*an-árquico*, remitido inamisiblemente al otro, del que tiene que responder). De ahí que el *yo* se conjuga no en nominativo, sino en acusativo: «¡He*me* aquí!».

Y también hemos dicho que Dussel intenta rebasar la *racionalidad comunicativa* tanto de Habermas como de Apel desde dentro, en la medida en que, según él, la simetría de los participantes en el diálogo olvida la exterioridad del otro, del pobre, que no tiene ni siquiera acceso al habla. De ahí que acuse a tal racionalidad de una nueva *Totalidad* opresora[253]. La racionalidad comunicativa habermasiano-apeliana, en la medida en que pretende fundarse en una trascendentalidad formal ideal, tiene el peligro para Dussel de constituirse en un universo cerrado, defensor de un sistema o *mundo de vida* (*Lebenswelt*) que coincide con el del teórico que la construye, perteneciente en este caso al primer mundo.

---

[251] DUSSEL, E., «La razón del otro...», *o.c.*, p. 12.

[252] Ibídem, p. 14.

[253] Así, Dussel dice: «Por "interpelación", entonces, entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que lo emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), "fuera" o "más allá" (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo, del "sistema" de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la "totalidad" de un Lévinas»: Ibídem, p. 15.

Frente a esa nueva Totalidad, la apertura al Otro, a los otros marginados (individuos o culturas), configura un modelo comunicativo abierto y no encorsetado por ninguna racionalidad previa y prospectiva. Esto hace que la propuesta que la FL hace de una sociedad futura, no sea «ni la "comunidad real" actual ni la ideal (es un *tertium quid* que Apel no considera, porque para él sólo hay "sociedad abierta" e "ideal", para nosotros hay: 1. "sociedad cerrada", 2. "sociedad histórico-posible de liberación", y 3. "comunidad ideal": esta es la diferencia de estar en el Norte-rico o en el Sur-pobre. El Norte no necesita cambiar *radicalmente* la sociedad en que se encuentra; el Sur en cambio lo necesita urgentemente)»[254].

Por ello, la filosofía de la liberación aparece no como «lo otro que la razón» (como si fuera lo irracional, y aquello a lo que no hay que atender), sino «la razón del Otro», del que nos interpela desde fuera del sistema totalizador de la hegemonía occidental. Este Otro, con su razón periférica, *interpela* a la Totalidad, para desfondarla y constituir un nuevo ámbito comunicativo en el que tengan cabida, en clima de igualdad, los «bárbaros», los desposeídos de la tierra. Todo esto «exige, dice Dussel, que la "Filosofía de la Liberación" transite (e integre adecuadamente) de la racionalidad pragmática a otros tipos de racionalidad, que la filosofía del Norte, del capitalismo desarrollado, pretende abandonar: la racionalidad de una economía en su sentido práctico, ético, de relación comunitaria interpersonal, y no sólo como un "sistema", como lo hace Habermas y lo acepta Apel»[255].

Pero hay un segundo aspecto, capital para Dussel, en el que se aprecia también la insuficiencia de la racionalidad comunicativa de Apel-Habermas, y que le lleva a verse desfondada su *pragmática* desde la *económica*. Es decir, el ámbito de las relaciones interhumanas no puede reducirse a unas meras relaciones lingüísticas. Dussel denomina a este ámbito, como ya dijimos, el nivel de la *praxis* (frente a la *póiesis*: proxemia hombre-cosas). Y esta *praxis* o *relación práctica* abarca, según Dussel, más que la *acción comunicativa* de Habermas. Es decir: «No hay en la relación práctica otras dimensiones que no son exclusivamente comunicativas, aunque siempre (aunque sea virtual o potencialmente) toda *relación práctica* debe poder llegar a ser una relación donde la *acción comunicativa lingüística o prágmática* se ejerza (…); es decir, la acción comunicativa, lingúística, pragmática, argumentativa, siempre puede explicitarse en toda

---

254 Ibídem, p. 21, nota 44.
255 Ibídem, p. 32.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

relación práctica interpersonal»[256]. En cambio, Dussel considera que hay aspectos de la «relación práctica» que no son sólo comunicativos: «la *lingüisticidad»,* como la *eroticidad o* la *economicidad* de la «relación práctica» son momentos de dicha «relación»[257].

En este sentido, Dussel ve que de modo paralelo a como el «acto-de-habla» (Searle) presupone, como apriori, una «comunidad de comunicación» (Apel), de modo paralelo, todo «acto-de-trabajo» también tiene que presuponer, como apriori, una «comunidad de productores» (Marx). La conclusión de Dussel es que «si Apel habla de una "pragmática trascendental" (en el nivel de la comunicación lingüística), con el mismo derecho podría hablarse de una "*económica* trascendental" (en el plano de la relación práctica productiva). Lo que para un acto-de-habla es el componente ilocucionario, en el acto-de-trabajo es *la relación práctica con el Otro»*[258]. Por tanto, «la "acción comunicativa" o "la acción económica" son dos dimensiones de la "relación práctica" entre personas»[259]. Pero no ha de olvidarse que debajo, como nivel fundante de ambas relaciones (comunicativa y económica) se halla la relación fundante levinasiana del cara-a-cara, en la que el Otro, el pobre, me interpela para que lo tenga en cuenta, me responsabilice de él, y lo saque de su situación de marginación y deshumanización. El otro, en cuanto pobre, siempre interpela desde fuera del sistema, desde su «no-lugar». De ahí que las dos comunidades del nivel segundo (la de comunicación y la de productores) siempre tienen sus excluidos, sus Otros, los pobres y marginados, tanto individuos como estamentos sociales, pueblos y culturas enteras. El objeto y preocupación de la FL es, para Dussel, estos excluidos y su punto de vista, su razón. Porque «estos Otros no tienen sus "razones" para "proponer", "interpelar" contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad en justicia»[260].

En conclusión, si la FL busca la liberación, lo hace con la pretensión de que se apoya en la verdad, en un impulso que apunta a lo más verdadero y racional de lo humano. Porque «no hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad *crítica* sin acoger la "interpelación" del excluido, o sería sólo racionalidad de *dominación,* inadvertidamente»[261].

---

[256] Ibídem, p. 33.
[257] Ibídem, p. 35.
[258] Ibídem, p. 37.
[259] Ibídem, p. 39.
[260] Ibídem, pp. 40-41.
[261] Ibídem, p. 41.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

2.5. *Una ética pluriprincipial de la liberación*

Tras los repetidos contrastes y discusiones con la ética del diálogo de Apel y Habermas, E. Dussel ha cristalizado su pensamiento en una espléndida obra, *Etica de la liberación, en la época de la globalización y de la exclusión*[262], que constituye su trabajo más logrado y su obra de madurez. En ella trata de articular su particular modo de entender la fundamentación de su ética de la liberación, en diálogo con las principales aportaciones éticas y filosóficas del presente. Ahora bien, a pesar de que dialoga con las éticas más significativas de la actualidad, el interlocutor principal y el detonante de su obra ha sido, como el propio autor nos confiesa, la ética del discurso de Apel: «La nueva *Etica de la Liberación: en la edad de la globalización y de la* e*xclusión*, escrita desde 1993, a lo largo de los debates antes indicados (se refiere a los debates entre la ética del discurso de Apel y la ética de la liberación), intenta responder de manera sistémica (…) al formalismo de la *Etica del Discurso* (mostrando la necesidad de un principio "material" universal, que reemplace definitivamente la búsqueda de una "económica trascendental")»[263].

Dussel ha estado desde 1989 en permanente diálogo crítico con esta corriente filosófica y ética, centrando sus críticas sobre todo en las insuficiencias de su formalismo ético. Tal formalismo procedimental le hace situarse, a juicio de Dussel, en un nivel demasiado teórico y abstracto, alejado y olvidado de la «materialidad de la vida humana», auténtico centro para Dussel de toda ética, y, por tanto, de la *Etica de la Liberación*. De ahí que añada que esta Etica «intenta responder de manera sistemática (…) al formalismo de la Etica del Discurso, mostrando la necesidad de un principio *materia*l, que reemplace definitivamente la búsqueda de una "*económica* trascendental"»[264].

Pero la Etica del Discurso no es el único dialogante, como ya hemos apuntado, sino que Dussel se confronta y se mide con todas los sistemas éticos más importantes, entre ellos todos los que pueden ser englobados o denominados como «éticas materiales». Aquí se sitúan los sistemas ya antiguos, como los utilitalismos, las éticas axiológicas, las éticas de la felicidad, etc., pero también los más recientes,

---

[262] Madrid, Trotta, 1998.

[263] Ibídem, p. 30.

[264] Ibídem, p. 30. Sobre el tema de la superación de la económica desde el principio de la materialidad de la ética, cfr. su artículo «La razón del otro...», en diálogo con Apel. En la última parte de este artículo, se ve ya el intento de superar esa económica por este principio material.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

como los diferentes comunitarismos (McIntyre, Taylor, Walzer, etc.). A estas *éticas materiales*, Dussel les dará su parte de razón y coincidirá con ellas en la idea de dotar a la ética de un principio material, pero las considerará insuficientes desde el modo como él entiende su «principio material ético».

La mayor insuficiencia que Dussel advierte en todos los sistemas éticos es lo que podríamos denominar su «uniprincipialidad». Porque, advierte E. Dussel, «las éticas filosóficas, desde un inicio (desde la *Etica a Nicómaco*) se construyen a partir de "un" fundamento, "un" principio, "una" instancia última de referencia»[265]. Por el contrario, Dussel entiende que una ética bien estructurada y fundamentada tiene que tener varios principios, formando un base amplia y bien armonizada. De ahí que considere su intento fundamendor de la ética como una *arquitectónica.* Ahora bien, a pesar de su explícito plentamiento sistémico y *pluripincipial,* nos resulta evidente que bajo ello Dussel sigue apoyando su estructura ética en un principio fundamental, que ha sido el principio recurrente de sus planteamientos éticos desde su encuentro intelectual con E. Lévinas. Y ese principio originario es el encuentro cara-a-cara con el Otro. Un Otro que es desglosado por Dussel en sus diversas facetas: hombre-mujer (erótica), maestro-discípulo (pedagógica), hermano-hermano (política), Dios-hombre (teológica), etc. Este principio básico es el que consideramos que sigue hallándose presente bajo toda la arquitectónica ética dusseliana.

Pero también pensamos que esto no es contradictorio con la propuesta que nos hace ahora Dussel, puesto que hay que distinguir entre lo que pudiéramos denominar la lógica del descubrimiento y la de la sistematización. El punto de arranque básico de la ética de la liberación dusseliana siempre ha sido el encuentro con el otro, como marginado por el sistema dominante, surgiendo de este encuentro básico un momento compasivo («principio compasión») hacia ese otro marginado y empobrecido. De ahí nacerá la *interpelación* del otro, que me pide y exige acogerlo, respetarlo («¡No matarás! ¡Tenme en cuenta! ¡No pases de largo!»), y hacerme cargo de él. Y todo esto genera una toma de partida por el pobre y la víctima, y el esfuerzo comprometido y liberador de luchar por ayudarle a salir de su situación de opresión.

Ahora bien, en los diálogos con Apel, siempre ha visto Dussel la importante objeción de hasta qué punto este punto de arranque era

---

[265] E. DUSSEL, «Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión», *Laval Théologique et Philosophique,* 54/3 (1998), 455-471; 457.

objetivable y universalizable[266]. Puesto que se trata de un momento básico que surge de un choque emotivo-existencial, no siempre comunicable en una racionalidad intersubjetiva. Y tendrá por ello serios obstáculos para justificar su principialidad y su universalidad. Dussel ha intentado repetidas veces mostrar la racionalidad y universalidad de este principio, desde diferentes puntos de vista. El más socorrido consiste en apelar a los argumentos levinasianos de entender este momento originario del cara-a-cara como situado en un momento trascendental previo a la exigencia de racionalidad en la que se sitúa la Etica del Discurso y, en general, la reflexión filosófica basada en el paradigma de la ontología y la racionalidad comunicativa[267].

Esta renovada *Etica de la Liberación* de Dussel constituye precisamente el nuevo y, a nuestro entender, acertado intento de validar racional y sistémicamente ese punto de arranque ético. De modo que ambos elementos no se contradicen, sino que hay una estrecha vinculación entre la permanencia del punto de arranque y toda esta arquitectónica que en esta obra reciente nos muestra Dussel. Eso no quita, de todos modos, que esta doble faz fundamentadora pueda plantear dudas sobre la validez del paradigma de la pluriprincipialidad en la fundamentación de la ética.

Entre las características más significativas de esta ética dusseliana tenemos que destacar, en primer lugar, que se trata de una ética construida *desde el punto de vista de las víctimas*, desde los perdedores de la historia y de todos los oprimidos y excluidos de las decisiones que marcan el rumbo de los acontecimientos, y en especial de los oprimidos y excluidos del sistema hegemónico neoliberal, el *sistema-mundo* (Wallerstein), que domina este momento histórico en que nos encontramos y pretende extenderse y globalizar toda la superficie de nuestro planeta. Una segunda característica es su carácter *pluriprincipial*. Frente a todos los demás sistemas éticos, cuya característica permanente ha sido dar por sentado que la fundamentación tiene que apoyarse en un único principio, las exigencias de fundamentación de la ética de la liberación le han llevado a Dussel a pensar que no es posible una correcta fundamentación más que sobre la base de una bien trabada estructura de principios. Es lo que el propio Dussel denomina su *arquitectónica* ética. Pero ya hemos dicho que puede cuestionarse si esta pluriprincipialidad es tal,

---

266 Cfr. APEL, K. O., «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación», *Isegoría*, 1995, n.º 11, pp. 108-125; BEORLEGUI, C., «Diálogo de éticas. Entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel), *o.c.*

267 Cfr. DUSSEL, E., «La ética de la liberación ante la ética del discurso», *Isegoría*, 1996, n.º 13, pp. 135-149; BEORLEGUI, C., *o.c.*

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

o quizás es sólo la envoltura sistémica de un único principio que se halla de fondo.

La tercera característica que queremos resaltar, es la centralidad que en la obra tienen dos principios clave: el *principio material* y el *principio crítico*. El primero de ellos se encamina a dar contenido y base material al *principio formal*, propio de la Etica del Discurso. El afianzamiento de la ética liberación en este principio material la convierte en una *ética de la vida*, en una ética en defensa de la vida humana, de todo ser humano, y más en especial de los que viven en permanente peligro de perder su vida o de vivirla de forma deficiente e inhumana. El *principio crítico*, que para Dussel es el más central e importante de los seis que configuran su arquitectónica, se orienta a apuntalar los principios fundamentadores (material, formal y de factibilidad) desde la óptica concreta de la facticidad de nuestra historia, que nos confronta con la inevitabilidad de la existencia de las *víctimas*, desde la evidencia de que, en la mejor de las *eticidades*, a lo más que se puede aspirar es a realizar actos con «pretensiones de bondad», que generan siempre marginación y exclusión, es decir, víctimas.

Dussel ha estructurado esta obra en dos partes, precedidas de una introducción. La pretensión de querer construir unas bases seguras que fundamenten una *Etica* que sea de la *Liberación*, obliga a Dussel a confrontarse con el resto de los intentos más relevantes de fundamentación ética, pero también a construir su fundamentación de cara a la situación cultural y sociopolítica en la que nos encontramos en los estertores del s. XX e inicios del XXI: la *globalización*, desde la ideología dominante, el *neoliberalismo*. La cuestión que según el autor tenemos que plantearnos es cómo construir una ética universal desde la situación del *sistema-mundo* actual, que pretende imponer a todo el planeta la uniformización de parámetros culturales y éticos. Ante este reto, Dussel intenta desenmascarar las pretensiones de la cultura nordatlántica, base del neoliberalismo imperante, que pretende presentarse ante la opinión pública universal como la única poseedora de los parámetros desde los que definir el bien y el mal, lo recto y lo humano, el modelo único para la realización individual y colectiva, e incluso se considera como la etapa que marca el «fin de la historia» (Fukuyama)[268].

La contrarréplica a estas pretensiones de hegemonismo uniformizador consiste para Dussel en presentar una interesante panorámica histórica que relativice la centralidad de la cultura occidental y sus pretensiones

---

[268] Cfr. FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

de aparecer como totalmente original y no deudora de las demás. Dussel se ha esforzado siempre, y esta introducción es fruto de esas reflexiones anteriores[269], por recuperar los períodos históricos de culturas diferentes a la europea y occidental, y situar la historia de Europa dentro de un contexto más omniabarcante y universal. Y dentro de tal contexto, se advierten dos realidades, que Dussel quiere resaltar: la primera se refiere a la apreciación de que la filosofía y la cultura griega, en general, que desde la óptica de los europeos suele ser el inicio de su historia cultural y se interpreta como un fenómeno que surge casi de cero, *ex novo*, no es tan creativa y fontanal, sino fruto de aportaciones medulares de las culturas limítrofes, como la egipcia, y las múltiples del Oriente próximo. Y, en segundo lugar, advertir que la llamada cultura occidental o modernidad, convertida en la hegemónica en la actualidad, surge más bien a partir del s. XVI, con la conquista de América[270], y no tanto en la Ilustración francesa y alemana, siendo hasta ese momento una cultura periférica del imperio y entorno cultural musulmán.

Por tanto, lo que queda claro para Dussel es que el sistema-mundo cultural europeo-occidental es uno más de los que se han producido en la historia, y tiene que demostrar racionalmente, y no sólo a través de su dominio fáctico a través de imposiciones económico-políticas y militares, sus pretensiones hegemónicas y universalistas. Frente a estas pretensiones equivocadas, Dussel tratará de construir su *Etica de la Liberación*, como intento de «liberarse del eurocentrismo» y llegar a ser efectivamente «mundial», «desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su "ser-periférico". La filosofía hegemónica ha sido fruto del pensamiento del mundo como dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia mundial, y mucho menos de los excluidos del "sistema-mundo", sino exclusivamente regional pero con pretensión de universalidad (es decir, de negar la particularidad de otras culturas)»[271].

La tarea frente a este mortal desenfoque está en liberar a la filosofía occidental, que se presenta como la *única filosofía* existente, de sus pretensiones centralistas y construir una nueva filosofía y ética, liberadora y de la liberación, que oriente su reflexión precisamente desde la perspectiva de los excluidos y de las víctimas del sistema dominante. Como ejercicio de esa tarea fundamentadora, Dussel configura, como

---

[269] Cfr. DUSSEL, E., *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia mundial*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1967.

[270] Cfr. DUSSEL, E., *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Europa, 1992.

[271] DUSSEL, E., *Etica de la Liberación*, *o.c.*, p. 75.

ya hemos apuntado anteriormente una arquitectónica de seis principios, articulados en dos grupos, y que van a configurar las dos partes de su ambicioso libro. La primera parte está encaminada a presentar los tres principios que configuran los *fundamentos de la ética*. Son los principios que Dussel denomina *material*, *formal* y de *factibilidad*. La segunda parte de la obra, encaminada a un apuntalamiento y complementación de los principios de la primera parte, comprende la visión crítica de la ética, a través de tres principios que complementan los tres formulados en la primera parte, y que denomina Dussel el *principio crítico*, el de *validez anti-hegemónica* y el de *praxis de liberación*.

Es evidente, pues, para Dussel que todo intento de fundamentar la ética tiene que ser consciente de su dimensión histórico-cultural. Pero tal convicción no hace más que advertir lo limitada y encarnada que es toda ética, en la medida en que siempre será deudora de una cultura determinada. La ignorancia de esta realidad ha llevado a determinadas eticidades y teorías éticas a presentarse como la única existente y a entender que sus criterios son los únicos universales o universalizables, porque sólo ellos tienen los criterios necesarios para dilucidar qué es el bien y el mal, y las conductas e instituciones buenas o malas. Es lo que le ocurre al sistema-mundo europeo y occidental, como acabamos de señalar.

Esta constatación puede conducir a un relativismo cultural o culturalismo ingenuo, como ha sido la tendencia de la mayoría de las corrientes «postmodernas», defensoras de la fragmentación de la razón y de la negación de la razón universal ilustrada, que pretendía equiparar la razón europea con la razón universal. Dussel es crítico con el sistema hegemónico dominante, pero su salida alternativa no consiste en la defensa de una «razón fragmentada» o un «pensamiento débil», porque esta salida no aboca más que a la irracionalidad y al mantenimiento de la exclusión de las víctimas de nuestro mundo. Se requiere, por tanto, una nueva racionalidad con pretensiones de una renovada y correcta universalidad. Y esa es la pretensión de Dussel con su nueva *Etica de la Liberación*. De tal forma que «una ética crítica desde la periferia del Sistema-Mundo, Sistema-Mundo que globalizándose produce una miseria creciente en el Sur, es el tema de la ética de la liberación»[272].

En la actualidad, E. Dussel se halla en plena elaboración de una *filosofía política crítica*, explicitación y concreción directa de su ética de la liberación. De momento, ha publicado varios artículos al respecto,

---

[272] DUSSEL, E., «Arquitectónica de la Etica de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión», *Laval Théologique et Philosophique*, 1998, n.º 54, pp. 455-471; 459.

editados conjuntamente bajo el título significativo de *Hacia una filosofía política crítica*[273], pero la obra que recogerá sus ideas de forma completa y más sistemática, está todavía por llegar. A la vista de todo esto, no podemos por menos que reconocer que, al margen de discrepancias parciales sobre diversos aspectos de su obra, la filosofía de la liberación de E. Dussel representa, a nuestro entender, la aportación teórica más densa y consistente de todas las presentados por el conjunto de los filósofos que se autodenominan filósofos de la liberación.

4.2.3. *La corriente historicista: Roig y Zea*

Los pensadores fundamentales de esta línea de la FL, como ya dijimos en su momento, son Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig y Arturo Ardao. Horacio Cerutti se centra más en las ideas de A.A. Roig que en las de L. Zea, considerando al filósofo argentino como el autor más ejemplificador de este subsector de la filosofía de la liberación, denominado historicista. Como ya hemos tenido ocasión, en el capítulo anterior, de presentar las ideas fundamentales de los tres autores, me limitaré aquí a detenerme en sus tesis centrales sobre la filosofía de la liberación, según los rasgos del subsector que ellos representan, haciendo más hincapié en el pensamiento de A.A. Roig[274].

Sus ideas fundamentales las expone en su ponencia («Función actual de la filosofía en AL») del Coloquio de Filosofía de Morelia, de agosto de 1975. El parte de la clara conciencia de que se está ya realizando un pensar «latinoamericano». Esta filosofía latinoamericana tiene que volver a reencontrarse con su pasado histórico-filosófico, tanto continental como mundial. La filosofía presente es deudora críticamente de los intentos filosóficos anteriores. Pero esta práctica teórica sólo puede surgir a partir de un «compromiso» histórico con la «liberación social y nacional», y con la «integración» latinoamericana.

La filosofía entendida como «ontología» se delimita frente a sus contraimágenes: un «saber puramente admirativo y contemplativo», el «formalismo» y el «ontologismo», con sus variantes «esteticistas» y «eticistas». La filosofía incluye una dimensión «ideológica» en la medida en que no sólo es «filosofía sin más», dando importancia al «cómo» filosofar, sino también al «para qué» hacerlo. La filosofía latinoamericana contemporánea (la FL) surge, según Roig, con posterioridad a la

---

[273] Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

[274] Cfr. CERUTTI, H., *La filosofía de la liberación latinoamericana*, *o.c.,* 59-65.

«quiebra de las filosofías de la conciencia», producida por la crisis existencialista, y debe asumir rigurosamente (en una nueva modalidad de «rigor») la filosofías de denuncia (en especial el «freudismo» y el «marxismo»).

La función del filósofo no es misión individual, ni de élites, sino que debe enmarcarse en el contexto del «sistema de conexiones» de una época, y allí operar. La filosofía latinoamericana actual debe tomar conciencia de su emergencia, y a partir de un «a-priori-histórico», que la determina y condiciona ideológicamente. Así, su punto de partida es «asertórico», es el reconocimiento de una «facticidad», que se categoriza como «a-priori-histórico». Este «a-priori» incluye elementos efectivos. En los modelos filosóficos de los «fundadores» o «normalizadores», esta actitud es el «miedo», un miedo ideológico condicionado.

La ontología es concebida como un discurso permanentemente «onto-crítico» de su génesis, y como «antropología». Considera Roig que la tarea de esta filosofía tiene distintos aspectos: búsqueda de nuevos conceptos integradores, reelaboración de símbolos, y reelaboración de la «historia de la filosofía». La historia de la filosofía debe ser reformulada como «historia del pensamiento», y deberá incluir tanto el discurso «filosófico» como el discurso «ideológico-político», pues ambos tienen en común el mismo «status epistemológico». Y esta «ampliación metodológica» permite reorientar la «historia del pensamiento».

A.A. Roig se define partidario del «historicismo», en la medida en que el «hacerse» y «gestarse» del hombre por el «trabajo» es una clave de decodificación del discurso opresor. Se manifiesta contrario a todo «platonismo», por el cual una pretendida filosofía «puramente» teorética intenta desempeñar un papel rector respecto de otros discursos. Desde ahí, realiza un intento de reformulación de la tarea del filosofar, en tanto identificado con la «historia del pensamiento». La tarea es «reducir los metalenguajes» filosóficos a «lenguajes».

Las «ontologías del ser americano o nacional» son, en opinión de Roig, otras tantas contra-imágenes de la «ontología de la liberación». En su pretensión de quebrar la racionalidad y la universalidad de un pensar ontológico que se pretende como tal, estas ontologías caen en el «irracionalismo». Su «populismo» constitutivo utiliza diversas categorías que son «encubridoras», como las de «pueblo» y «ser nacional».

Roig insiste también en la dimensión «utópica» del discurso liberador, recuperando su sentido de «voluntad de realidad» (como lo indica Carlos Astrada). El símbolo de esta filosofía (podría decirse: la simbolización de esta auto-imagen) será para él *Calibán*, en oposición a *Ariel*

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

y *Próspero*. *Calibán*, según Roberto Fernández Retamar[275], es el símbolo de un pensamiento que permita recoger y reivindicar lo autóctono. Hay que recordar que, por el contrario, para Sarmiento *Calibán* representaba la *barbarie*. *Próspero* y *Ariel* son el símbolo del pensamiento de élites (*Ariel* hace referencia, como se recordará, al libro de Rodó del mismo nombre, y *Próspero*, al cuento de Robert Arlt, que representa a un viejo y venerado maestro, en alusión al *Próspero* de *La Tempestad*, de Shakespeare)[276].

En opinión de Cerutti, se da una gran diferencia entre los planteamientos filosóficos de las posturas populistas y la historicista. Mientras en la raíz del sector populista, hay una opción *fideísta* como exigencia previa del filosofar, como si hubiera que creer para poder incorporarse a la praxis y a la tematización de la liberación latinoamericana, la postura *historicista*, en cambio, apunta a una toma de posición revolucionaria, que se considera *ideológica*, y susceptible de permanente autocrítica. No se excluye la opción de fe, pero ésta no actúa como condicionante del proceso histórico. La fe es una cuestión a considerar, y a tematizarse críticamente.

Por lo demás, también esta línea historicista se distingue de las dos anteriores en el diferente punto de partida de su filosofar, así como en su metodología, en el sujeto del filosofar, y en la concepción y tareas que atribuyen a la filosofía, como muy bien señala H. Cerutti[277], y no necesitamos repetir aquí.

4.2.4. *La corriente problematizadora: H. Cerutti Guldberg*

a) Planteamientos generales del grupo salteño[278]

En esta corriente se sitúa el propio H. Cerutti, autor al que estamos siguiendo en esta clasificación. Como vimos más adelante, este subsector queda también englobado, junto con el historicista, dentro de los críticos del sector populista, con sus dos subsectores correspondientes. El sector problematizador coincide con el historicista en recuperar y valorar el pasado histórico, pero se desmarca de él por la diferencia de

---

[275] Fernández Retamar, R., *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, México, Diógenes, 1974; 2.ª ed.: Buenos Aires, La Pléyada, 1973.

[276] Cerutti, H., *o.c.*, pp. 62-63.

[277] Cfr. Cerutti, H., *o.c.*, pp. 218-222; 240-244, y 264-265.

[278] Cfr. Ibídem, pp. 222 y ss. Cfr. también Cerutti, H., *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, México, UAEM, 1997.

enfoques epistemológicos desde los que se sitúa. Como el propio Cerutti señala en sus análisis sobre los cuatro sectores, el grupo suyo, denominado también el «grupo de Salta», cargó el énfasis en la dimensión epistemológica de la FL, tratando de cuestionar radicalmente el propio discurso y de verificarlo. Se trataba de saber hasta dónde era posible, y permisible, la constitución de una tal filosofía liberadora y de liberación, y cómo habría que constituirla, o si estaba construida ya. De hecho, según ellos, todo el suelo donde se asentaba tal filosofía se tambaleaba permanentemente y resultaba ilusorio el deseo de construir un sistema como resultante de un tal tipo de reflexión sistemáticamente exigido. Este sector crítico puso en primer plano el problema del lenguaje, el de la ideología y el problema metodológico. En cambio, el sector populista destacó mucho más la dimensión ontológica (metafísica) y ética de la cuestión, como ya hemos tenido ocasión de ver.

Los representantes más significativos de esta corriente fueron José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Horacio Cerutti. La denominación de «grupo salteño» se debe al hecho de sentirse discriminados y no aceptados por el grupo populista y haberse juntado, como alternativa, en la ciudad de Salta, desde donde emitieron un documento con sus puntos de vista, denominado el *Documento de Salta* (1975)[279]. Gustavo Ortiz se unió al grupo a partir de 1972[280]. Además de ellos, Cerutti considera que también habría que situar en esta postura a Hugo Assmann[281] y a A. Salazar Bondy, aunque nunca formaron parte física del grupo.

No cabe duda que quien se ha convertido desde entonces en portavoz y figura más representativa del grupo ha sido H. Cerutti, y será a través de sus escritos como presentaremos los rasgos más específicos de la filosofía de este subsector, así como las sucesivas etapas del pensamiento del propio H. Cerutti. Según Cerutti, los elementos teóricos que aglutinaron al *grupo salteño*, en oposición al populismo, fueron los siguientes: a) diferenciar, utilizando categorías althusserianas, que no

---

[279] Cfr. este Documento en CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *o.c.*, pp. 301-310.

[280] Cfr. ORTIZ, Gustavo, *La racionalidad esquiva. Sobre tareas de la Filosofía y de la Teoría Social en América Latina*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Nacional de Río Cuarto/CONICOR, 2000; Id., *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Río Cuarto, 2003.

[281] Cfr. ASSMANN, Hugo, «Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1-2, 161-181 (Fue su ponencia en las Jornadas de Filosofía de San Miguel, Argentina, 1972); Id., «Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana», *Nuevo Mundo*, 1973, n.º 1, pp. 25-35.

es lo mismo declarar fundada una problemática (como pensaba el grupo de E. Dussel), que fundarla efectivamente; b) no es suficiente para situarse «fuera del sistema» filosófico y cultural hacer una mera expresión de deseos. Para el *grupo salteño*, el discurso populista no ha efectuado una ruptura con el discurso platónico e idealista, propio de toda la filosofía occidental, como Derrida lo habría mostrado; c) tal corte epistemológico no puede darse a nivel filosófico, porque no se ha producido un previo corte de tipo político.

El grupo de Cerutti consideraba que postular una *filosofía primera* desde la *ética* y desde una política de liberación, no servía más que para mantenerse dentro de la filosofía tradicional a superar, filosofía deudora todavía del aristotelismo. En ese sentido, entendían que la *ética* a la que apelaban los *analécticos* era una ética apresurada, como discurso *metafísico*, sospechoso de ser encubridora de la instancia económica de las sociedades latinoamericanas. Igualmente, frente a la ruptura total con el pasado que propugnaban los populistas, los críticos salteños aceptaban el pasado como algo propio, aunque la aceptaran de modo crítico, para desde él buscar respuestas a los problemas que nos propone el presente.

Un tercer aspecto de distancia se refiere al sujeto del filosofar, puesto que frente a la postura populista, que entienden como sujeto de ese filosofar una idea mítica de *pueblo*, del cual son portavoces los intelectuales (pero sin demasiado control crítico), los salteños entienden que la filosofía de la liberación llegará a ser tal cuando el pueblo asuma la tradición de lucha de los oprimidos y del proletariado latinoamericano. Así, pues, la idea mítica y acrítica de *pueblo* tiene que ser cribada y transformada en la *clase proletaria*.

En consecuencia, en el *Encuentro de Salta* (1974), propugnan la superación de la denominada filosofía de la liberación por los sectores populistas desde una filosofía de la ruptura, con la incorporación a ella de un nivel *epistemológico crítico*, que suponga la reflexión sobre las condiciones de producción del conocimiento desde la asunción de la crítica marxista y del freudismo, y en general del conjunto de las filosofías de la sospecha. Desde esos planteamientos, entendían que hablar de la «fenomenología del rostro del pobre» no pasaban de ser mistificaciones peligrosas, incapaces de ver y enfrentarse a la miseria real, sin envolturas enmascaradoras, con los planteamientos epistemológicos adecuados.

Como conclusión, las tareas que consideraban necesarias llevar a cabo eran, en primer lugar, no renunciar a la crítica y a la autocrítica; en segundo lugar, intensificar la producción creativa y las aportaciones positivas, para no quedarse en meros reparos críticos y negativos. Son

conscientes de que no han creado ya una nueva problemática, sino que están sólo comenzando esta tarea, que otros podrán más adelante completar y juzgar. Lo que sí entienden es que hay que partir de la facticidad de la filosofía latinoamericana como punto de partida del filosofar, una facticidad cultural que consideran ser también una facticidad de clase. Es decir, en vez de quedarse en la cuestión de la posibilidad y realidad de la filosofía latinoamericana, hay dar por hecho su existencia y preguntarse por las condiciones de posibilidad de esa realidad innegable.

Hemos señalado que, entre todos los integrantes de este grupo salteño, Horacio Cerutti es quien ha realizado de modo más activo y acertado la labor de extender sus planteamientos, a la vez que ha realizado una posterior filosofía personal sobre la que vamos a tratar a continuación.

b) La evolución filosófica de Horacio Cerutti[282]

H. Cerutti nació en Mendoza (Argentina) en 1950. Estudió la licenciatura y la maestría en filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, completando sus estudios de postgrado en la «Fundación Bariloche» de Río Negro (Argentina) sobre temas de Epistemología de las Ciencias Sociales. Como hemos tenido ocasión de ver en páginas anteriores, fue uno de los creadores de la filosofía de la liberación, dentro del subsector que él mismo denomina *problematizador*, o grupo salteño, comprometiéndose activamente en la crítica al peronismo. Durante los años sesenta fue profesor en la Universidad Nacional de Salta (Argentina), hasta que por la situación persecutoria del peronismo tuvo que exilarse a Ecuador, donde continuó con su labor docente en la Universidad de Cuenca. Allí realizó tu tesis doctoral, *Filosofía de la liberación latinoamericana*[283]. Ha sido becado por la Fundación Humboldt en la Universidad de Nüremberg (Alemania). Desde los años setenta se afianzó en México, donde se nacionalizó algunos años después, trabajando como

[282] Cfr. Mues de Schrenk, Laura, «Horacio Cerutti Guldberg (1950)», en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2001, pp. 43-53; García Clarck, R./Rangel, L./Mutsaku, K., *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg,* México, UNAM, 2001; Flores García, Víctor, «Horacio Cerutti Guldberg: El pensamiento filosófico en Latinoamérica», *Cultura* (Revista del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte), San Salvador, 1997, n.º 79, 35-56; Crocker, David, «La metacrítica de Horacio Cerutti a las filosofías de la liberación», *Cuadernos de Filosofía* (Universidad San Carlos de Guatemala), IV (1993), n.º 6, pp. 64-111.

[283] México, FCE, 1983, repetidas veces citado.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

profesor de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, trabajando y promoviendo incansablemente la investigación sobre el pensamiento filosófico latinoamericano.

Siguiendo el escrito ya citado de Laura Mues de Schrenk, podemos organizar la trayectoria filosófica de Cerutti alrededor de tres centros de interés, que constituyen al mismo tiempo como tres etapas de su trayectoria intelectual: su etapa de filosofía de la liberación, sus reflexiones sobre el sentido de la filosofía latinoamericana, y sus reflexiones sobre la utopía. Seguiremos este esquema para facilitar la presentación.

1. *La etapa de filosofía de la liberación*. Cerutti, como ya vimos, fue uno de los creadores de la filosofía de la liberación, a la vez que uno de los más jóvenes integrantes del grupo, situándose en el sector crítico del populismo. Su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), resultado de su tesis doctoral, constituye el primer trabajo global sobre esta corriente de pensamiento, y un punto de referencia obligado sobre los orígenes y contenidos de esta importante corriente filosófica. Su talante crítico respecto a las insuficiencias epistemológicas del sector populista, así como su insistencia en la primacía de la praxis sobre la pura teoría filosófica, le ha llevado a distanciarse de la filosofía *de* la liberación para proponer más bien una filosofía *para* la liberación[284].

Las influencias de la *filosofía para la liberación* de Cerutti son las mismas que para el resto de los demás sectores de la FL, con un especial énfasis en la necesidad de echar mano de los teóricos de la sospecha, y en especial del estructuralismo de Althusser, para hacer de la FL una filosofía que delimite correctamente una nueva *problemática* desde una adecuada *ruptura epistemológica*. Esa nueva problemática hace referencia a la situación de dependencia y dominación en la que se hallan las mayorías populares latinoamericanas, y en general las de los llamados países del tercer mundo. En esa situación, el sujeto social e histórico es tratado como objeto por los poderes dominantes, aunque no por ello deja de ser y de actuar como sujeto, en la medida en que experimenta su repugnancia por la situación en que se halla y emprende un proceso de liberación.

Para poder contribuir correctamente al proceso de liberación, la filosofía tiene que cumplir, en opinión de Cerutti, tres condiciones: a) conocer y tematizar la estructura compleja con la que está constituida la *realidad*, aplicando a la situación latinoamericana la máxima ilustrada

[284] Cfr. CERUTTI, H., *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, *o.c.*

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de Kant: «Atrévete a conocer la realidad», como camino adecuado para entenderla y asumirla; b) entender la realidad para así poder corregirla, a través de la crítica de la propia situación. El ejercicio de la crítica social lo entiende Cerutti como un ahondar en las causas que producen la marginación y las ideologías que la justifican y enmascaran, y distinguiendo entre las ideologías y lo que es reconocido como efectos de causas históricas; c) tematizar, en un nivel superior, los principios válidos desde los que se hace la crítica. Toda esta reflexión filosófica tiene sus repercusiones a la hora de interpretar la historia latinoamericana y sus expresiones culturales y filosóficas. La historia no es algo inevitable y causado por factores naturales, sino fruto de decisiones político-económicas tomadas por sujetos históricos concretos. De ahí que el realismo ingenuo y las posturas positivistas se convierten en ideologías al servicio de los poderes dominantes, en la medida en que favorecen la ley del más fuerte como propugna el darwinismo social y los planteamientos racistas. Surge, por tanto, la necesidad de estudiar y asumir la propia historia de modo crítico para descubrir sus puntos negros, pero también los momentos precursores de los diferentes intentos de liberación y de la búsqueda de la identidad latinoamericana[285]. De ahí que la postura de Cerutti se decanta tanto contra los que asumen el pasado como inevitable, como también contra quienes lo rechazan y olvidan, considerando que sólo empezando desde cero se puede construir una verdadera y auténtica historia y filosofía de liberación.

2. *La función de la filosofía latinoamericana*. La primera de las funciones, ya hemos visto, tiene que ser una crítica de la sociedad, de la realidad del filósofo. Y se trata de una tarea en constante realización, sin que se termine nunca, puesto que nunca se llegará a una sociedad perfecta en la que ya no haga falta la alerta crítica. En la fase de filosofía de liberación, Cerutti, como el resto de sus compañeros de empeño filosófico, centró su reflexión en el análisis de la dependencia de los países subdesarrollados respecto a los países del primer mundo, pero en esta segunda fase se centra en el análisis de los nuevos movimientos sociales en todas sus áreas, en sus luchas por la reivindicación de los derechos humanos básicos. En sus reflexiones se detiene también Cerutti en analizar el papel determinante de los medios de comunicación y el papel tan determinante que posee el lenguaje y su constante manipulación. Si hemos señalado que una de las funciones inexcusables de la filosofía es conocer y dar cuenta de la realidad lo más fielmente posible,

---

[285] Cfr. CERUTTI, H., «Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas», *Revista de Hispanismo Filosófico* (Madrid), 2001, n.º 6, 5-15.

no se puede olvidar ni descuidar la ayuda de las diferentes ciencias sociales, entre ellas la lingüística, a la hora de mediar dicho conocimiento de la realidad. En consecuencia, frente a la postura epistemológica ingenua e ideológica de los positivismos, habrá que ser conscientes de que la función de la filosofía consiste ante todo en esclarecer y desenmascarar todos los factores que mediatizan, esclareciendo u ocultando, el acercamiento fiel a la realidad[286]. Y no cabe duda que la mediación del lenguaje es fundamental e inevitable. La filosofía crítica tendrá, por tanto, como primera función desenmascarar las diversas ideologías que se ocultan en lenguajes falaces y enmascaradores de desigualdad y dominación. La ideología dominante que hay que desenmascarar es el neoliberalismo, que propugna la libertad de todos, pero que se halla limitada sin embargo a los que tienen poder adquisitivo. Tras sus reinvindicaciones de libertad irrestricta se oculta un modelo antropológico basado en el *individualismo posesivo*, en reducir al ser humano a su faceta meramente económica (producir y consumir: *homo oeconomicus*), marginando de este proceso a quien no sirva a sus intereses de dominación.

Los estudios de Cerutti sobre la realidad latinoamericana, y la función crítica de la filosofía, no se reduce a la situación presente, sino que, como hemos indicado antes, se orientan al pasado, a la asunción crítica de la historia latinoamericana, para interpretarla y recuperarla sin enmascaramientos ideológicos[287]. Desmarcándose de la filosofía de la historia hegeliana, defensora de la independencia y de las interconexiones de las ideas entre sí, Cerutti entiende que la historia y la reflexión filosófica sobre la misma surgió de problemas prácticos, de circunstancias concretas que exigían ser asumidas y «salvadas» (en expresión de Ortega y Gasset).

Esa relación con la realidad práctica y con las propias circunstancias es lo que ha marcado la historia del pensamiento filosófico latinoamericano en el pasado y también en el presente. Así, si durante la década de los sesenta la filosofía en cuanto liberadora se centraba en el tema de la dependencia respecto a las metrópolis del primer mundo, en las décadas posteriores dicha reflexión se completó con la referencia a otros poderes internos a los propios países latinoamericanos que contribuyen a mantener la situación de dependencia. En definitiva, la función de la

---

[286] Cfr. CERUTTI, H., *Hacia una Metodología de la Historia de las Ideas (Filosóficas) en América Latina*, México, Porrúa/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1986.

[287] Cfr. CERUTTI, H, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo poblematizador de su modus operandi*, México, Porrúa/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2000.

filosofía es servir a los sectores desprotegidos, marginados y excluidos de la población, que son los más numerosos, para ayudarles y colaborar con ellos en el proceso de su propia liberación. De ahí que la filosofía tiene que estar al servicio de la praxis política, y tiene como misión una tarea pública y política.

3. *La filosofía como utopía*. Es la temática en la que Cerutti se ha ido centrando en los últimos años[288]. Para Cerutti la utopía representa un ingrediente esencial de la FL. Pero hay que precisar qué se entiende por utopía, puesto que no hay que entenderla como algo quimérico e inalcanzable, ni tampoco en el sentido del género ensayístico clásico surgido con las obras renacentistas de Tomás Moro y Campanella, sino que «Cerutti entiende la utopía como un concepto o categoría epistemológico-práctica que puede ser pre-consciente, pre-racional, o plenamente consciente y racional»[289]. La utopía es entendida por Cerutti como un concepto operativo, como ejercicio racional que se apoya en dos polos para conjugarlos y coordinarlos: la realidad concreta y el mundo moral ideal hacia el que se la quiere empujar y orientar. Por tanto, el ejercicio de poner en práctica la reflexión utópica tendrá siempre dos momentos: el negativo, como crítica respecto a la realidad, advirtiendo los momentos o aspectos de dependencia y opresión, y el positivo, el empeño de luchar por la libertad, autonomía y espontaneidad de los seres humanos[290].

En definitiva, la utopía funciona en el planteamiento de Cerutti como *gozne* y *bisagra*, que ayuda a unir y conjugar dos momentos opuestos: «Uno de ellos conoce, juzga y valora lo real como situación insoportable; a este momento, Cerutti lo llama "el diagnóstico crítico de la realidad". Al segundo lo llama "una propuesta terapéutica", es decir, lo que se desea llegue a ser por la acción colectiva. La utopía sería ese concepto formal que opera como la mediación que permite relacionar lo real insoportable y lo ideal deseable, en especial "lo posible" de lo deseable»[291]. En consonancia con su teoría, Cerutti conjuga e incluso trata de unificar la utopía con el progreso. Pero Cerutti trata antes de desmarcarse de la tradicional idea de progreso, utilizada por el positivismo y ya

---

[288] Cfr. Cerutti, H., *Ensayos de Utopía* I y II, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989; Id., *De varia utópica (Ensayos de utopía III*), Bogotá, Universidad Central, 1989; Id., «¿Fin o renacimiento del pensar utópico?», *Cuadernos Americanos*, Nueva Epoca, Edición especial, II (1995), n.º 50, marzo-abril; Id., *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, UNAM, 1991.

[289] Mues de Schrenk, L., *o.c.*, p. 49.

[290] Cfr. Cerutti, H., «¿Fin o renacimiento de la utopía?», *o.c.*

[291] Mues de Schrenk, L., *o.c.*, p. 50.

gastada y desprestigiada. Y su desprestigio vino de que se entendía el progreso solamente en su aspecto teconológico y político-liberal. Pero Cerutti considera que se puede recuperar la idea de progreso entendido de modo más amplio y humanista. De ahí que señale que «si la utopía es el gozne que une en tensión permanente la realidad con el ideal, si lo propiamente utópico es justamente esa tensión en que se aspira al ideal y el ideal exige realizarse, sin que llegue a identificarse totalmente y en forma perfecta, entonces el progreso será esa posibilidad de avance de lo ideal hacia lo real, no para que la idealidad se realice sino para que el ideal se haga carne histórica»[292]. Por tanto, se trata de un progreso que no es meramente tecnológico, sino sobre todo moral, que trata de abarcar todos los aspectos de la realidad humana. Y aunque este progreso nunca tendrá cumplimiento definitivo, siempre hay que estar tirando de la realidad para que se vaya acercando cada vez más a la meta utópica ideal.

En la medida en que la realidad se resiste a ser penetrada, y se halla amenazada permanente por las ideologías en manos de los sectores que controlan los resortes del poder universal, la tarea de la filosofía tiene que continuarse en la dirección de las diversas funciones que hemos visto que le son propias. Y en esas tareas se encuentra el pensamiento de Cerutti en continua y permanente evolución y producción.

4.2.5. *El pensamiento filosófico-teológico de Franz Joseph Hinkelammert*[293]

a) Biografía, descripción de etapas y producción escrita

El pensamiento de Franz J. Hinkelammert no aparece en las crónicas de los orígenes de la FL, puesto que él no formó parte de los grupos iniciales, ni en el núcleo mexicano ni en el argentino o peruano. Pero

---

[292] «¿Fin o renacimiento de la utopía?», *o.c.*, p. 19. tomo la cita de Mues de Schrenk, L., *o.c.*, p. 50-51.

[293] Cfr. Ciriza, Alejandra, «Franz Joseph Hinkelammert (1931)», en Jalif de Bertranou, Clara A. (comp..), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo contemporáneo*, Mendoza (Argentina), EDIUNC, 2002, pp. 117-132; Id., «Franz Hinkelammert. De las relaciones entre el cielo y la tierra. Teología de la liberación y marxismo», en Fernández Nadal, Estela (comp.), *Itinerarios socialistas de América Latina*, Córdoba (Argentina), Editora Alción, 2001, pp. 195-205; Fernández Nadal, Estela, «El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana», *Pasos* (San José, Costa Rica), 2001, n.º 96, julio-agosto, pp. 19-27; Wauthion, Ernesto, «Crítica a la postmodernidad y al neoliberalismo. Una aproximación al pensamiento de Franz J. Hinkelammert», *Realidad* (UCA, San Salvador), 1998, n.º 62, 157-184; Portillo, Romer, «Entrevista con Franz Hinkelammert: Compromiso Político y Derechos Humanos», *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Universidad del Zulia, Venezuela), 4 (1999), n.º 8, 93-97.

su influencia posterior en varios de los cultivadores de la FL, sobre todo en E. Dussel[294], ha sido significativa. Al mismo tiempo, Hinkelammert ha desarrollado un importante y original sistema de pensamiento, que le dan sin ninguna duda el derecho a ser incluido entre los pensadores más importantes de la actualidad latinoamericana. Consideramos que su referencia constituye, al igual que la de Ignacio Ellacuría, un punto de referencia obligado para el estudio de la FL latinoamericana en la actualidad. Como hemos hecho respecto a los demás pensadores, indicaremos los datos más significativos de su biografía, para después realizar el recorrido sintético de sus principales etapas intelectuales con sus textos escritos más relevantes.

Franz Joseph Hinkelammert nació en Alemania, en 1931. Obtuvo el doctorado en Economía en la Universidad Libre de Berlín. Muy pronto se instaló en Latinoamérica, empezando por Chile, a donde llegó en 1963, y en donde permaneció hasta el golpe militar de Pinochet contra el presidente constitucional, Salvador Allende. En Chile desarrolló una importante labor académica como profesor de la Universidad Católica de Chile y como miembro del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional). En 1973 vuelve a Alemania, donde continúa su labor docente como profesor visitante del Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín. En 1976 regresó de nuevo a Latinoamérica, afincándose (de forma definitiva, hasta el presente) en San José de Costa Rica, y al año siguiente fundó, junto con el teólogo de la liberación Hugo Assmann, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), donde actualmente ejerce su labor docente e investigadora. El interés de sus estudios ha estado siempre orientado por las relaciones entre economía y religión, considerado como uno de los más prestigiosos teólogos de la liberación. Como señala Alejandra Ciriza, especialista en el pensamiento de Hinkelammert, «la trayectoria vital de Hinkelammert está estrechamente ligada a sus preocupaciones teóricas. Muchas de las inflexiones en su pensamiento, los énfasis e intereses están vinculados al modo bajo el cual la historia vivida fue marcando el rumbo para la construcción de una producción teórica vasta y compleja que el propio Hinkelammert señala como ligada al conocimiento "del cielo y la tierra"»[295].

Sus trabajos, como he indicado antes, se orientan a desvelar la realidad latinoamericana desde los puntos de vista socio-económicos, por

---

[294] Cfr. Dussel, E., *Etica de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 258-263: # 3.4., donde hace referencia al principio de «factibilidad», tomado de F.J. Hinkelammert.

[295] «Franz Joseph Hinkelammert (1931)», *o.c.*, p. 117.

un lado, y filosófico-teológicos, por otro. Además, su abundante producción escrita nos obliga a seguir de forma esquemática el desarrollo de las diferentes etapas por las que ha ido atravesando su esfuerzo teorizador de la realidad latinoamericana.

A. Ciriza distingue en su trayectoria intelectual tres grandes etapas: a) La primera abarca la década de los setenta, en la que el pensador alemán se centró en discutir las tesis de las teorías socioeconómicas *desarrollistas* dominantes entonces, antes de que fuera tomando cuerpo la *teoría de la dependencia*, de la que ya hablamos en su momento. Los libros escritos en esta época son *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo para la teoría dinámica del capital*[296], *La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista*[297], *Dialéctica del desarrollo desigual*[298], e *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*[299]. b) La segunda etapa se extiende a lo largo de los años ochenta, en la que se centran sus debates con los neoliberales y neoconservadores, en un momento en que estas ideologías, con su propuesta de un nuevo orden político y económico sobre todo el planeta, supusieron para Latinoamérica un aumento importante del endeudamiento exterior y la necesidad de fortísimos ajustes económicos y políticos que generaron un fuerte aumento de la pobreza y de la desigualdad, y la destrucción de toda política de bienestar dirigida a favorecer al conjunto de la población. Las aportaciones teóricas de estos años fueron *Las armas ideológicas de la muerte*[300], *Crítica de la razón utópica*[301], *Democracia y totalitarismo*[302], *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*[303], y *La fe de Abraham y el Edipo occidental*[304]. c) La tercera etapa, que se desarrolla a lo largo de los años noventa, la constituye la preocupación de nuestro autor por los efectos devastadores de la globalización, esforzándose por realizar una crítica de la misma, en la medida en que el modelo globalizador que se está imponiendo, está poniendo en peligro las condiciones de reproducción de la vida humana, llevando incluso la explotación de los recursos naturales hasta tal extremo que puede llegarse hasta su agotamiento. Esta actitud global del capitalismo

---

[296] Santiago de Chile, Ed. Ensayos Latinoamericanos, 1969.
[297] Buenos Aires, Edic. Nueva Visión, 1970; 2.ª ed.: 1973.
[298] San José, EDUCA, 1970, 2.ª ed. 1983.
[299] Buenos Aires, Ed. Paidós, 1970, y Santiago, Ed. Universidad Católica de Chile, 1970.
[300] San José, DEI, 1981.
[301] San José, DEI, 1984.
[302] San José, DEI, 1987.
[303] San José, DEI, 1988.
[304] San José, DEI, 1988.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

le hace ver a Hinkelammert que la lógica economicista y de máximos beneficios a corto plazo del neocapitalismo global le hace cada vez más incompatible con la vida humana. Entre sus textos más significativos durante estos últimos años están *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*[305], *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*[306], *El mapa del emperador*[307], *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*[308].

Como puede verse, el conjunto de preocupaciones intelectuales del pensador alemán se apoyan, como indica A. Ciriza[309], en dos presupuestos básicos: la articulación entre economía y teología, convencido Hinkelammert de que «cuando alguien habla del cielo no habla del cielo. En términos del cielo no se puede sino hablar de la tierra»; y la relación entre teoría y praxis emancipatorias. En esta segunda relación, intenta Hinkelammert relacionar y compaginar el pensamiento marxista y la escatología cristiana, utilizando y analizando toda la simbología que en ambos campos teóricos se dan.

b) Los contenidos teóricos de su pensamiento

Veremos a continuación los contenidos teóricos más significativos de las tres etapas que acabamos de mostrar de forma introductoria.

b.1) En la primera etapa, que abarca los años setenta, hemos indicado que Hinkelammert, desde el horizonte tanto de la economía como de la teología, se ocupa de desentrañar los entresijos ideológicos de las teorías desarrollistas imperantes durante esos años. Al mismo tiempo, se interesa por mostrar la relación entre el marxismo y la teología de la liberación. Su texto básico es el libro ya citado *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, en el que «procura establecer las líneas críticas de articulación entre teología y marxismo a través de la crítica del carácter tecnocrático de la ideología soviética, a la vez que recupera la reflexión de Bloch»[310]. A la hora de echar mano de la teoría marxista, se debe advertir que la interpretación que de Marx hace Hinkelammert no es la oficial de la escolástica soviética, puesto que se trata de un

---

305 San José, DEI, 1991.
306 San José, DEI, 1995.
307 San José, DEI, 1996.
308 San José, DEI, 1998.
309 Cfr. *o.c.*, p. 118.
310 Ciriza, A., «Franz Hinkelammert. De las relaciones entre el cielo y la tierra. Teología de la liberación y marxismo», *o.c.*, p. 196.

Marx más humanista, contrario a un modo de entender la sociedad en el que se está produciendo, por los dos modelos políticos y económicos imperantes en esos años, la destrucción del hombre por el hombre y el riesgo de la destrucción ecológica del planeta. Ante una situación sociológica en la que la ideología dominante apenas deja siquiera la posibilidad de vivir, considera Hinkelammert que la revolución es la única respuesta y salida posible. La lucha por la liberación representa el ejercicio dialéctico de negar la negación a la que el capital somete a la vida de la gran parte de la población de la tierra. En cambio, para Hinkelammert no hay nada de revolucionario en el empeño de aportar solamente soluciones técnicas, de mejoras parciales, a la miseria y al hambre de las mayorías populares. Con eso no se consigue otra cosa que mantener el sistema.

De ahí que esté también en contra de la ideología soviética de la planificación tecnocrática de tan cortos vuelos, que además no hace más que jugar en el mismo terreno que su enemigo, el capitalismo. En efecto, mientras el marxismo ortodoxo situaba las discusiones y sus empeños en el plano ideológico, el neocapitalismo le daba la vuelta al problema y le vencía en el plano ideológico, criticando al socialismo real su falta de libertad y considerando que la única salida a la miseria está en la libertad individual y en la iniciativa privada. De este modo, los marxistas se centraban en el debate de mejorar la producción y dejaban el campo ideológico en manos de la demagogia capitalista, apoyada en las teorías desarrollistas.

Hinkelammert por el contrario se empeña en hacer ver las implicaciones entre marxismo y cristianismo, y la compatibilidad entre la escatología cristiana y la utopía marxista de realizar el cielo en la tierra. «Desde el punto de vista de Hinkelammert, para superar la teoría tecnicista hacían falta dos elementos básicos: el concepto de madurez de los tiempos, que debe concretarse en términos económicos y sociales, y el elemento místico, capaz de desatar una praxis de liberación. La revolución no resulta del desarrollo inmanente de las estructuras, sino de un salto cualitativo, imposible de lograr sin un elemento extático»[311].

En definitiva, para Hinkelammert, sólo se podrá salir de la encerrona economicista, que se presenta como pensamiento único y la única salida posible a los problemas del momento, articulando de modo adecuado la racionalidad científica, la ética humanista y la teología de la liberación. Con gran lucidez nos advierte Hinkelammert del error de

---

[311] CIRIZA, A., *o.c.*, p. 197.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

creer que el simple desarrollo de la racionalidad científica y tecnológica podrá solucionar el subdesarrollo y la pobreza, pensando que desde la inmanencia de tal racionalidad se puede alcanzar el falso infinito de un desarrollo sin término, habiendo posibilidad de esa manera de que los pueblos subdesarrollados puedan alcanzar en un momento no muy lejano el tren del progreso y del desarrollo. La solución al conflicto entre ricos y pobres, entre países desarrollados y subdesarrollados o dependientes no está únicamente en un problema técnico, sino que se necesita un criterio trascendental y humanista, que oriente de forma radicalmente nueva el sentido de la historia. «La sociedad sin clases no es viable por la vía de la eliminación técnica de la lucha de clases, sino por la proyección de la sociedad sin clases al rango de idea reguladora de la praxis»[312]. De este modo, considera Hinkelammert que el humanismo de la liberación adquiere un nivel trascendente y se convierte en cristianismo de la liberación, y, según Hinkelammert, «su grado más alto de racionalidad lo alcanza cuando se convierte en metafísica de la historia. Entonces se vuelve cristiana a partir de la toma de conciencia de que las posiciones del racionalismo ateo son reflexiones cristianas no conscientes y no explícitas»[313].

La articulación entre marxismo y teología es continuada en *Las armas ideológicas de la muerte*, viendo la complementariedad existente entre el fetichismo de la mercancía del marxismo y la teología de la liberación. Hinkelammert ve que detrás de las mercancías se descubren un conjunto de imágenes religiosas proyectadas sobre la subjetividad que se atribuye a las propias mercancías. El fetichismo de la mercancía, en la medida en que se mitifica, oculta su realidad real y auténtica: un entramado de relaciones sociales, de modo que hace invisible los efectos que la división del trabajo produce en las sociedades mercantiles. De este modo, el fetichismo de la mercancía hace creer a los productores que esas relaciones de producción y la división del trabajo son realidades inevitables, fruto de una ley inexorable, por encima de las voluntades humanas. Y de este modo, las mercancías, convertidas en sujetos, sujetan a su vez a los auténticos sujetos, los seres humanos, a las reglas inexorables del mercado. Con ello, las mercancías son constituidas por encima de los seres humanos, teniendo poder sobre su vida y su muerte. Vemos con ello cómo el mundo de la vida pierde su dimensión corpórea y se abstractiza en el mundo inmaterial de las mercancías, convirtiéndose en puro cálculo económico,

---

312 Ibídem, p. 197.
313 *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, *o.c.*, p. 305.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

donde sólo vale la ganancia. Y ese mundo abstracto y fetichizado de las mercancías es el que se convierte en los criterios que organizan la vida de los hombres, en su nueva legalidad. Así, ya no interesa qué necesidades se dan en la organización del trabajo ni las demandas que el sujeto humano concreto tiene en ese ámbito de organización de la vida, sino que «la vida real es sustituida por criterios abstractos que se levantan contra la posibilidad de reproducción de la vida humana misma. El sujeto humano queda de este modo sujetado al cálculo, sometido a la lógica capitalista de maximización de la ganancia, a la utopía de la optimización del desarrollo de las fuerzas productivas en el caso del socialismo soviético, a la renuncia al cuerpo que impone el catolicismo conservador»[314].

Para Hinkelammert tanto la teoría marxista como la teología de la liberación representan herramientas válidas de emancipación, en la medida en que proporcionan criterios para evaluar el tipo de sociedad que haría posible una vida más humana. Y esos criterios serían «el valor de uso como clave de lectura y punto de vista crítico sobre la organización del mundo mercantil y la consideración del sujeto humano corpóreo como clave de lectura de las promesas de salvación»[315].

b.2) La segunda etapa del pensamiento de nuestro autor, la década de los ochenta, está orientada a la crítica de un modo de entender la democracia, que espiritualiza el auténtico sentido de la democracia demonizando al mismo tiempo el concepto marxista de «lucha de clases». De este modo, como señala en *Democracia y Totalitarismo* (1987), se rechaza cualquier tipo de lucha transformadora de las desigualdades sociales y se excluye de la toma de decisiones a los sectores marginados. En este interesante libro, Hinkelammert muestra cómo las nuevas teorías democráticas presentes en América Latina significan una clara escisión entre economía y política. Y de este modo se consigue también mantener el carácter universal de los derechos democráticos pero entronizando el mercado como mecanismo de distribución de los recursos y de la riqueza. Así, el mercado se convierte en el mecanismo soberano que, dejando de lado toda referencia seria a la política, destruye y deshumaniza tanto a los hombres como a la naturaleza. De este modo, se sustituye ideológicamente la realidad por «la verdad», una verdad interesadamente construida para defender los intereses económicos dominantes. Esta «verdad» artificial está constituida por los valores absolutos e intocables del mercado y la espiritualización de la religión, que se

---

[314] Ciriza, A., «Franz Joseph Hinkelammert», *o.c.*, p. 122.
[315] Ibídem, p. 122.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

limita a orientar la vida interior, al margen de la vida real. Por esta íntima correlación entre economía y religión existente en la vida real, considera Hinkelammert que se necesita realizar una doble crítica: «crítica de la tierra bajo la forma de una teoría económica que reconozca la reproducción de la vida humana como su problema central (…), y crítica del cielo bajo la forma de teología de la liberación. Teología que critica la teología oficial de la resignación en la tierra a cambio de un cielo abstracto donde espera la resurrección de un cuerpo etéreo y descorporizado»[316]. Se da, por tanto, una interesada inversión tanto en el ámbito de la economía como en el de la religión, puesto que en la economía las relaciones humanas se abstractizan: puro cálculo de optimización de recursos y de ganancias, dejando de lado el problema capital de las condiciones de la reproducción de la vida humana. De igual manera, en el terreno de la doctrina social católica se espiritualizan tanto la pobreza como la riqueza. Por ello, tanto el marxismo como la teología de la liberación coinciden en ser teorías del cuerpo liberado, orientadas hacia las necesidades y goces humanos para satisfacerlos, y se oponen a ver sometidos y resignados a los pobres y oprimidos. La emancipación que proponen ambas teorías es de los cuerpos junto con las almas, y no sólo se refiere al más allá, sino también a este mundo.

Si durante la década de los setenta Hinkelammert veía en la teoría del desarrollo la ideología que pensaba resolver los problemas del desarrollo a través de la mera aplicación de recetas técnicas y economicistas, en los ochenta ve que es la teoría de la democracia la que se convierte en el reclamo engañoso de pensar que todos los problemas se van a resolver a través de una falaz utopía del acuerdo total. Y es una propuesta ideológica porque oculta la visión de la realidad, el conflicto social, de tal modo que, cuando se quiere presentar y hacer visible tal conflicto en el ámbito del juego democrático, se le exorciza como contrario y enemigo de la misma democracia.

En este problema de la falsa democracia ve Hinkelammert una escenificación de la escisión entre economía y política, en la medida en que «a la vez que se declara a un sujeto como sujeto de derecho, se desfondan las condiciones materiales que posibilitarían su efectiva puesta en práctica»[317]. De este modo, estaríamos en un mundo cada vez más esquizofrénico, en la medida en que crece cada vez más la retórica de los derechos humanos, pero, por otro lado, nunca como en el presente

---

[316] Ciriza, A., «Franz Hinkelammert. De las relaciones...», *o.c.*, p. 198.
[317] Ibídem, p. 199.

se los está violando de forma más denigrante y sistemática. Frente a este modo de manipulación de estos derechos humanos, Hinkelammert considera que «los derechos humanos resultan ser modos de vida y no simples especulaciones valóricas que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal, material»[318].

Un libro clave de esta época es *Crítica de la razón utópica* (1984). Hinkelammert, basado en el principio de factibilidad, considera que será casi imposible hacer desaparecer definitivamente la desigualdad. Pero mantiene la idea de una futura sociedad sin clases como idea reguladora, al estilo kantiano. Esta referencia a la utopía la entiende como necesaria para una correcta articulación entre medios y fines, o también entre una racionalidad formal y una racionalidad material. Hinkelammert entiende que la forma como en Occidente se ha entendido la racionalidad formal ha conducido al predominio de la razón instrumental, al mismo tiempo que bajo la idea de progreso se ha creído que manteniendo la estructura sociopolítica capitalista se estaría orientando la historia hacia la realización del ideal social, como una tendencia asintótica de progresivo acercamiento al mismo sin sobresaltos ni rupturas. Muchas de las ideologías de la modernidad occidental han defendido estos planteamientos desde diferentes puntos de vista. «*Crítica de la razón utópica* es un gigantesco esfuerzo teórico por sistematizar los marcos categoriales del pensamiento conservador, los avatares del pensamiento neoliberal, la concepción propia del anarquismo y del socialismo soviético. Si conservadores y liberales participan del horror a la igualdad y la hipótesis de una realidad precaria amenazada por el caos, revelando de este modo la distancia entre el liberalismo emancipatorio del siglo XX y las versiones encarnadas por Hayek y Fridmann, neoliberales y socialistas coinciden en la hipótesis de la existencia de una quimérica institución perfecta: el mercado para unos y el plan económico para otros»[319]. Por tanto, para Hinkelammert, junto a las grandes diferencias entre ambos regímenes políticos se da entre ellos profundas afinidades, en la medida en que el mercado y los planes económicos coinciden en representar una racionalidad abstracta que subordina el destino de la humanidad a una legalidad que se halla por encima de ella. Con la destrucción del muro de Berlín y la caída del socialismo real, se ha instaurado como única alternativa la neocapitalista, que niega y destruye cualquier esfuerzo por construir otra alternativa a su sistema.

---

[318] *Democracia y Totalitarismo*, Santiago de Chile, Amerindia, 1987, p. 138.
[319] CIRIZA, A., «Franz Joseph Hinkelammert», *o.c.*, p. 123.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Esta negación de horizontes hace necesario, en opinión de Hinkelammert, una nueva reflexión sobre la utopía, así como sobre los parecidos y diferencias entre los sistemas capitalista y socialismo soviético. Ante el triunfo del neocapitalismo, la utopía que se nos propone es la negación de toda utopía, puesto que estamos en el mejor de los mundos posibles o en camino de conseguirlo, y donde, por lo tanto, sobran los sueños y las esperanzas utópicas. Así, en una sociedad donde domina cada vez más implacablemente la racionalidad instrumental, empeñada en mejorar los medios, se da un total olvido de los fines, sometido todo lo humano a cálculo económico.

b.3) En la década de los noventa, con el triunfo del capitalismo occidental sobre su enemigo el socialismo soviético, Hinkelammert advierte que es ahora cuando muestra este capitalismo su radical falta de respeto e incompatibilidad con la vida humana. En estos últimos años, por tanto, se centran sus reflexiones en el nuevo mito secular aparecido en nuestra cultura: el del *progreso*, aunque eclipsado a veces por anuncios intermitentes sobre la cercanía del fin de los tiempos. Como nos hallamos en el fin de la historia, ya no hacen falta cambios cualitativos, sino meros ajustes sobre puntos parciales y periféricos. El capitalismo ha vencido, pero debido a su borrachera producida por la victoria ha perdido la capacidad de resolver sus propios problemas. Dominado por esta ceguera, la burguesía triunfante, como observa Hinkelammert en *El grito del sujeto* (1998), no está haciendo otra cosa sino cortar la rama sobre la que está apoyada.

Contra la lógica de la eficacia y del mercado se tiene que alzar la lógica de la solidaridad y la del mantenimiento de las condiciones de la correcta reproducción de la vida para todos, puesto que el criterio humanista más adecuado es elegir entre la vida o la muerte, y no tanto seguir la ley de la eficacia. En *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), Hinkelammert pretende hacer ver que si el ordenamiento social en el que estamos conduce a la explotación del hombre por el hombre y a una vida sin sentido, no se debe a leyes objetivas sino a que los intereses de la minoría dominante está orientando la vida hacia el vacío. Como vimos, la burguesía dominante quiere hacernos creer que es la única vía posible, sin que sean posibles ya ningún tipo de utopías. Si en el siglo XIX el capitalismo dominante ocasionaba superproducción, introduciendo paro y miseria, en la actualidad se está produciendo un amplio ejército de reserva, los excluidos por el propio sistema en la medida en que ya no necesita de ellos. De este modo, el sistema produce crisis en todas partes, pero el propio sistema no está en crisis, puesto que todas las crisis parciales, desde la superpoblación, la destrucción ecológica, el aumento del paro, del hambre,

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de las enfermedades, etc., no hace más que aumentar la capacidad especulativa del capital y sus ganancias. Y de todo esto surge, en opinión de Hinkelammert, la tendencia de nuestro sistema sociopolítico hacia el totalitarismo.

La lógica suicida del sistema neocapitalista imperante es descrita por Hinkelammert con dura claridad en *El mapa del emperador* (1996). Nuestro autor afirma que los dominantes del sistema, ante los dramáticos problemas sociales ante los que nos encontramos, en vez de afrontarlos adecuadamente y tratar de superarlos, adoptan una de estas dos decisiones o lógicas: la lógica suicida, consistente en primar y seguir exclusivamente la eficacia, con lo que el más eficiente gana y se mata, terminando por aserrar la rama en la que estaba apoyado; o bien, crear un emperador que intenta configurar un mapa del imperio perfectamente diseñado y en el que todo está controlado. Pero este proyecto es imposible, no puede más que fracasar y llevar a la ruina total. Esta metáfora la aplica a la lucha entre los dos grandes sistemas en los que estaba la humanidad empeñada hasta finales de los noventa. El sistema soviético apuntaba hacia este ideal del imperio, pero al fracasar se retiró dejando paso a otras alternativas. Queda ahora el único imperio, el capitalista, pero es evidente también que está llevándonos a una deshumanización progresiva y a un callejón sin salida. Pero el emperador no se va a retirar en este caso, sino que «declara que el progreso vacío, sin ninguna meta, es un camino que hay que continuar inexorablemente hasta el final»[320].

Ante esta situación, Hinkelammert entiende que no hay más remedio que volver al tema de la utopía haciéndonos caer en la cuenta de su importancia. Hay que echar mano de las ciencias sociales y estudiar seriamente los mecanismos por los que se consiguen la reproducción de la vida de los seres humanos o su muerte. Ahí está el problema básico para Hinkelammert, problema que no es sólo moral sino que en un primer nivel se trata de un análisis racional y técnico de los mecanismos que pueden producir en nuestra sociedad la posibilidad de la vida o de la muerte para las personas. Y hay que estudiar una seria alternativa global al sistema capitalista, que, según Hinkelammert, consistiría en «fragmentar el mercado mundial según una lógica de lo plural como condición indispensable para un proyecto de liberación. El criterio no puede ser sino el de los zapatistas: una sociedad en la que todos quepan, es decir la interpelación del universalismo abstracto en nombre de un criterio universal que en su

320 Ibídem, p. 125.

aplicación pluralice sin fragmentar en compartimentos estancos la sociedad»[321].

Pero el capitalismo tiene hoy la fuerza de presentarse como la única alternativa a cualquier sistema competidor. Quiere imponernos a todos un nuevo totalitarismo basado en la idolatría del mercado, en donde se proclama demagógicamente que todos podemos consumir lo mismo, todo el mundo puede abrirse paso y triunfar con sus iniciativas y su esfuerzo, y que los pobres lo son por su culpa y su dejadez. Este triunfo de la idolatría del mercado y de la racionalidad instrumental, que atiende sólo a los medios y se olvida de los fines, no hace más que producir una cultura de la exclusión y de la muerte. Por eso, para Hinkelammert la ideología neoliberal no es más la otra cara del fundamentalismo religioso que ha renacido últimamente, advirtiéndose de nuevo una de las tesis fundamentales de nuestro autor: la estrecha relación entre economía y religión. Ello se advierte, según él, en la estrecha relación entre la exaltación de la competencia y la invitación a la resignación. Está claro que para los triunfadores, los conservadores, esta sociedad es algo que merece la pena conservar, por lo que, como ya hemos señalado repetidas veces, no tiene sentido ya la utopía y la esperanza en otra vida mejor. Así, «la mística de la muerte anticipa el infierno en la tierra sin la promesa de ningún cielo»[322]. Por ello, una economía abstracta y que se olvida de las necesidades corpóreas de las mayorías depauperadas se quiere hacer compatible con una religión orientada sólo a almas desencarnadas, que predica el sacrificio y la sumisión al desarrollo fáctico de la historia. Esto es lo que ha llevado a la teología crítica a proponer una recuperación de lo material y de la dimensión corporal, releyendo desde ahí los evangelios y el Apocalipsis. Por eso es fundamental para Hinkelammert la recuperación de un Dios que promete la resurrección de la carne, la salvación del universo en su dimensión material, la insistencia en una fe que incita a la libertad y a no plegarse a la sumisión. «El Dios de la teología de la liberación no es un Dios de sumisión, que obedece la ley de la historia que exige sacrificios humanos, sino el Dios de hombres libres como Abraham, que en nombre de la fe rechaza los sacrificios humanos. Se necesita fe para poder reivindicar la libertad. Hoy todo un mundo está bajo la amenaza de ser sacrificado en nombre de la ley de la historia que se formula como ley del mercado, hoy todo el mundo es Isaac. No obstante el victimario no se quiere reconocer como Abraham, ser humano

---

[321] Cita tomada de Ibídem, p. 126.

[322] Ciriza, A., «Franz Hinkelammert. De las relaciones...», *o.c.*, p. 201.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

libre que rechazó sacrificar a su hijo por tener fe, y con el cual Dios estableció alianza»[323].

Las contradicciones de la sociedad en que vivimos se centran en la tensión entre un universalismo abstracto y un individualismo extremo, que a su vez se expresa en otra serie de contradicciones, como la que hay entre un sistema económico en el que todo está sometido al cálculo y las necesidades de los sujetos reales. Esto no puede por menos que desembocar en un tipo de sociedad en la que la mayoría de los seres humanos quedan condenados al hambre, a la exclusión y la imposibilidad de seguir viviendo. Y este sistema tan inhumano y excluyente se presenta como el único posible y refrendado por la ley de Dios, con lo que de nuevo advierte Hinkelammert que la lectura del cielo nos proporciona las claves para la lectura de la tierra, y al revés. Así, vuelve el autor alemán a estudiar las claves de la realidad terrena desde la teología dominante de fondo en uno de sus últimos libros, *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización* (1998). Advierte Hinkelammert que en el evangelio de Juan la disputa entre Jesús y los jefes de los judíos se centró en la obediencia a la ley. La forma legalista desde la que los judíos entendían la ley exigía la muerte de Jesús. La forma legalista de entender y defender la ley es la que mata. La ley mata y exigía inexorablemente la muerte de Jesús.

Hinkelammert distingue entre la ley del déspota y el despotismo de la ley. El déspota somete a todos a su ley arbitraria, situándose él por encima de toda ley. También el déspota tiene límites, pero no se encuentran indicadas ni fijadas por la ley. En cambio, el despotismo de la ley consiste en que todo se somete inexorablemente a la autoridad de la ley, que se convierte en un corsé férreo e inquebrantable. El que se opone a ella tiene que morir. Si en tiempo de Jesús la ley era las prescripciones mosaicas, en el mundo neocapitalista actual la ley es la ley del valor, el sistema del mercado. Esta ley se ha convertido en una ley inexorable que da pie a cometer en su nombre todo tipo de crímenes, en ocasiones realizados con la conciencia tranquila, puesto que se cometen en nombre de la ley, de la obediencia debida al sistema.

El sometimiento a la ley es un distintivo del poder de los imperios. Y promete el paraíso a quienes la cumplen. Así ocurría con el cristianismo imperial (el cielo), el imperio liberal (el éxito y el dinero),

---

[323] Ibídem, p. 201-202. Cfr. Hinkelammert, F., *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, DEI, 1988; Id., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, San José, DEI, 1991.

y el socialismo soviético (el cumplimiento del plan económico). Hoy día ocurre lo mismo con el proyecto de globalización neoliberal. «Las leyes de la globalización exigen obediencia a la ley del mercado, el pago de la deuda externa, a partir de cuyo cumplimiento los elegidos y los exitosos obtendrán más éxito, pero el cielo prometido devora a la propia humanidad y arroja como resultado la destrucción del planeta»[324]. No queda más solución, según Hinkelammert, que la afirmación de la vida frente a la ley. Es cierto que sin ley no hay posibilidad de vida humana, pero es fundamental que la ley esté al servicio de la vida no contra ella. Pero esta solución, como insiste siempre Hinkelammert, no tiene que reducirse a exhortaciones éticas y religiosas, sino que tiene que echarse mano del principio de factibilidad. Es decir, hay que echar mano de las ciencias humanas y sociales, y meterse de lleno en el debate económico para ver de qué forma es posible construir un mundo en el que se mantengan las condiciones necesarias para la reproducción de la vida humana y de la naturaleza. En definitiva, para Hinkelammert «no se trata de declarar la irracionalidad de la racionalidad medio-fin, sino de percibir la irracionalidad de lo racionalizado por medio de la totalización de la racionalidad medio-fin, para asignarle un lugar circunscrito por la responsabilidad con el bien común y su utilidad, que es la utilidad de la paz, de la convivencia humana y del respeto por la naturaleza. Una utilidad que escapa al cálculo de utilidades pero que es fundamento de su posibilidad»[325].

Como puede verse, el pensamiento de F. Hinkelammert es un ejemplo concreto de cómo un pensar en profundidad sobre la realidad, objeto fundamental de la filosofía, conlleva tanto una mirada universalizadora, globalizadora, como la atención a la propia circunstancia, a la situación de Latinoamérica en el proceso de globalización neocapitalista en el que nos hallamos insertados. Por eso que una filosofía latinoamericana no puede construirse más que en connivencia con el fenómeno de la globalización y de los problemas concretos en los que estamos inmersos[326].

Este es el mensaje crítico que aporta el profundo y sugerente pensador alemán afincado en Costa Rica, interesante por la novedad de sus planteamientos, a caballo entre la teología, la filosofía y las ciencias humanas y sociales, sobre todo la economía. Y un pensador que sabe

---

[324] Ciriza, A., *o.c.*, p. 204.

[325] Ibídem, pp. 204-205.

[326] Cfr. Fernández Nadal, Estela, «El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la pespectiva de una filosofía latinoamericana», *o.c.*

acercarse con seriedad y objetividad a la realidad, y que al mismo tiempo entiende que la teoría tiene que ensamblarse con la praxis, con el empeño de trabajar por un mundo más humano y solidario, lo contrario de lo que estamos viviendo y experimentando en la actualidad.

4.2.6. *La filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría*[327]

Al igual que Hinkelammert, aunque con un enfoque propio, el pensamiento de Ignacio Ellacuría está constituido por la confluencia de la teología, la filosofía y las ciencias humanas. Tampoco estuvo Ellacuría presente en los núcleos iniciales de los orígenes de la FL, pero su original y sólido aporte teórico constituye una de las líneas más interesantes y sólidas de este movimiento tan amplio y complejo que se denomina FL, en la medida en que Ellacuría entendía que una filosofía auténtica

---

[327] Cfr. SOBRINO, J./ALVARADO, R. (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*, Santander, Sal Terrae, 1999; ELLACURÍA. I./SOBRINO, J., *Fe y Justicia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999; ELLACURÍA, I./SOBRINO, J./CARDENAL, R., *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador, el cristiano*, Bilbao, Edic. EGA, 1994; GIMBERNAT, J.A./GÓMEZ, C. (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994; SOLS LUCÍA, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría,* Madrid, Trotta, 1999; Id., *El legado de Ignacio Ellacuría. Para preparar el decenio de su martirio*, Barcelona, Cristianismo y justicia, 1998; Id., «El pensamiento de Ignacio Ellacuría», *Iglesia Viva*, 2000, n.º 203, pp. 95-105; SENENT DE FRUTOS, J.A., *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998; MORA GALIANA, José, *Homenaje a Ignacio Ellacuría: De la realidad a la realidad histórica*, Huelva, Diputación de Huelva, 2001; SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA, 2002; Id., «Introducción a la filosofía de la liberación», en *El compromiso político de la Filosofía en América Latina*, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1994; Id., «Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría», *ECA* (UCA, San Salvador), XLVIII (1993), n.º 541-542, 1109-1128; ALVARADO, R., «Ignacio Ellacuría: De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», en *Voluntad de Arraigo. Seminario Zubiri-Ellacuría*, Managua, UCA, 1994, pp. 13-38; DOMÍNGUEZ MIRANDA, M., «Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana», *ECA* (UCA, San Salvador), 1992, n.º 529-530, pp. 985-998; TAMAYO ACOSTA, J.J., «Ignacio Ellacuría. Fundamentación filosófica del método de la Teología de la liberación», en Id., *Para comprender la Teología de la liberación*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1989; ALVARADO PISANI, J.L., «Vida y obra de Ignacio Ellacuría (1930-1989)», en *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos. Seminario Zubiri-Ellacuría*, Managua, UCA, 1993; FLORES, Víctor, *El lugar que da la verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, México, Miguel Porrúa/Universidad Iberoamericana, 1997; GONZÁLEZ, A., «El hombre en el horizonte de la praxis», *ECA* (UCA, San Salvador), 42 (1987), 57-87, MARTÍNEZ, J. A., «Filosofía e historia según I. Ellacuría», *Pensamiento*, 51 (1995), n.º 199, 149-153; ACEVEDO Carlos, «El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría», *ECA* (UCA, San Salvador), XLVIII (1993), n.º 541-542, 1089-1108.

tiene que ser *liberadora*, tanto de la realidad como de la propia filosofía. De ahí que no podemos dejar de lado dentro de la FL los aportes de este pensador nacido en España (Portugalete, Vizcaya), afincado y nacionalizado en El Salvador, y asesinado por su coherencia teórica y vital.

a) Su trayectoria vital

Ignacio Ellacuría Beascoechea nació en 1930, en Portugalete (Vizcaya, España). Tras sus estudios de secundaria en el colegio de los jesuitas en Tudela (Navarra), ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús a los 17 años, continuando su proceso de formación en El Salvador (C.A.). Realizó sus estudios de Humanidades y Filosofía en Quito (Ecuador) y de Teología en Innsbruck (Austria), donde fue discípulo de Karl Rahner. En Madrid empezó a colaborar estrechamente con el filósofo donostiarra Xavier Zubiri, realizando bajo su dirección su tesis doctoral de filosofía, precisamente sobre su propio pensamiento filosófico. Desde este momento, Ellacuría trabajará de forma continuada con Zubiri, con estancias esporádicas en Madrid. En 1967 regresó a El Salvador, iniciando su labor profesoral en la Universidad Centroamericana (UCA) «José Simeón Cañas» de San Salvador. Tras varios años como director del Departamento de Filosofía, en 1969 es nombrado Rector de la UCA, cargo en el que permaneció hasta que en 1989 fue asesinado.

Aunque se da por hecho que la influencia intelectual básica sobre Ellacuría es la ejercida por Xavier Zubiri, el conjunto de influencias que formaron su pensamiento es más amplio, como lo han hecho constatar, entre otros, Rodolfo Cardenal en su escrito «De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros»[328]. R. Cardenal hace referencia a las hondas influencias ejercidas en el joven jesuita Ellacuría, junto a la de Rahner y Zubiri, la de tres de sus formadores: su maestro de novicios Miguel Elizondo, su profesor de humanidades en Quito, Aurelio Espinosa Polit, y el poeta navarro, afincado en Nicaragua, Angel Martínez.

La personalidad de Ellacuría fue multifacética, admirando a todos por su capacidad de trabajo y de poder dedicarse con tanto acierto e intensidad a ocupaciones tan variadas y que exigían tanta dedicación. No sólo se dedicó al trabajo docente en la UCA, donde simultaneaba la tarea de las clases, con el cargo de Rector y de impulsor de diversos proyectos de publicaciones, sino que también se sirvió de la plataforma

---

[328] En Sobrino, J./Alvarado, R. (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*, *o.c.*, pp. 37-49.

universitaria para intervenir en la política salvadoreña, lo que le llevaría a la muerte, a manos de quienes no aceptaban la sinceridad y valentía con que denunciaba las injusticias y asesinatos indiscriminados en el ámbito de la sociedad salvadoreña, atravesada por una prolongada guerra civil. Su pensamiento se movió tanto en el campo de la teología[329], como de la filosofía[330], de la sociología política[331] y de la teoría universitaria[332]. De ahí que no sea sencilla la tarea de presentar una síntesis no muy extensa de lo más valioso de su pensamiento. Aunque vamos a centrarnos aquí sobre todo en su pensamiento filosófico, es necesario entender que las diversas facetas de su pensamiento no son compartimentos estancos, sino que constituyen un todo inseparable y bien trabado.

b) Las primeras etapas de su pensamiento filosófico[333]

Es fundamental para conocer el pensamiento global de Ellacuría acompañarle en las diversas etapas por las que ha ido transcurriendo y desarrollándose. Roberto Valdés, en su interesante y bien documentado estudio sobre las primeras etapas del pensamiento de Ellacuría, afirma que «Ellacuría tenía, al menos desde los 25 años, un proyecto filosófico bien determinado y delimitado, alrededor del cual giraron sus primeros trabajos, tanto los que publicó como los que permanecieron inéditos (…). Podemos formularlo sucintamente así: sentar las bases para una nueva filosofía cristiana»[334]. El problema está, como el mismo Valdés apunta, en delimitar qué hay que entender por *filosofía cristiana*. El propio Ellacuría era consciente de esta dificultad, como puede advertirse ya en

---

[329] Cfr. Ellacuría, I., *Escritos teológicos*, San Salvador, UCA, varios volúmenes; Ellacuría, I./Sobrino, J., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990, 2 vols.

[330] Cfr. Ellacuría, I., *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA, 1996-1999, 3 vols.; Id., *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 1990, y Madrid, Trotta/Fundación Zubiri, 1991 (edición a cargo de A. González).

[331] Cfr. Ellacuría, I., *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador: 1969-1989*, San Salvador, UCA, 1991, 3 vols.

[332] Cfr. Ellacuría, I., Escritos universitarios, San Salvador, UCA, 1999.

[333] Cfr. Valdés Valle, R., «La búsqueda filosófica inicial», en Sobrino, J./ Alvarado, R. (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*, *o.c.*, pp. 53-78; Alvarado, R., «Ignacio Ellacuría: De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», *o.c.*, pp. 13-38; González, A., «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría», *o.c.*, 307-327; Gracia, D., «Filosofía práctica», en Gimbernat, J.A./Gómez, C. (eds.), *o.c.*, pp. 329-352; Samour, H., *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, *o.c.*; Mora Galiana, J., *o.c.*

[334] Valdés Valle, R., *o.c.*, p. 54.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

el título de un breve escrito de esta época, «La problemática de una filosofía cristiana». Ellacuría estaba convencido de la posibilidad de construir una filosofía cristiana, y sus reflexiones atravesaron dos momentos: el que va de 1955 a 1963, y el que abarca de 1963 a 1967. En el primer período, Ellacuría se inscribe en la órbita neotomista, empeñado en buscar los diversos puntos de convergencia entre el neotomismo y las filosofías contemporáneas, algo parecido a lo que había hecho Santo Tomás en su tiempo. Y para Ellacuría el filósofo contemporáneo con el que había que dialogar especialmente era con José Ortega y Gasset. En definitiva, «el objetivo último de Ellacuría en esta primera etapa era "cristianizar" a Ortega, rescatar lo esencial de su pensamiento y ensayar una nueva síntesis entre filosofía tomista y orteguiana»[335]. Este objetivo lo manifestaba en su trabajo «Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía vitalista moderna», escrito en 1958[336], como respuesta al conocido libro del dominico Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*. Pero pronto el interés por Ortega será sustituido por el pensamiento de Zubiri.

En su segundo período, cuando Ellacuría se halla estudiando en Innsbruck, piensa que la filosofía de Zubiri puede ser la que le permita realizar esa síntesis que busca entre lo escolástico y lo moderno. Para entonces Zubiri sólo había publicado *Naturaleza, Historia, Dios*, y Ellacuría se encontrará por primera vez con el filósofo donostiarra en 1961, momento en que le plantea realizar con él su tesis doctoral sobre algún aspecto de su filosofía. Zubiri publicará *Sobre la esencia* en 1962, y Ellacuría decide realizar su tesis sobre este libro básico del pensamiento zubiriano, en la medida en que Ellacuría considera que este texto de Zubiri le permite avanzar en sus planteamientos filosóficos e ir más allá de su objetivo anterior de unir lo escolástico con lo moderno. Por tanto, se plantea ahora «la posibilidad de una filosofía cristiana trans-escolástica y trans-existencialista. Y es aquí donde radica, a mi juicio, señala R. Valdés, lo novedoso de esta segunda etapa que estamos analizando»[337].

En la tesis doctoral que se dispone a escribir, Ellacuría defenderá que el pensamiento de *Sobre la esencia* es una clara superación del tomismo como de los existencialismos y vitalismos, no constituyendo una síntesis de ambas tendencias, sino una superación de las mismas y un replanteamiento de los problemas en los que ellos se sitúan. Lo que está claro es que el contacto con Zubiri, aunque no le apartan de su

---

[335] Ibídem, pp. 59-60.

[336] Cfr. ELLACURÍA, I., *Escritos filosóficos, o.c.*, vol. I, ver pp. 223-250.

[337] VALDÉS, R., *o.c.*, p. 63.

preocupación sobre la filosofía cristiana, el modo como ahora la entiende cambia radicalmente.

La *segunda etapa* del desarrollo filosófico de I. Ellacuría (1967-1969) lo constituye el empeño por pasar de la preocupación por una filosofía cristiana a adentrarse en el horizonte de la teología de la revolución y de la filosofía política. R. Valdés hace ver en su artículo citado el curioso salto de Ellacuría desde una búsqueda de la filosofía cristiana a la preocupación por la teología de la revolución (salto de la filosofía a la teología), aunque se da una fundamental continuidad en esta evolución. En esta época se dedica a trabajar en profundidad en el pensamiento de Zubiri y a divulgarlo a través de diversos artículos[338], aparte de lo que fue su tesis doctoral, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*[339] y el libro de «*Indices» de Sobre la esencia* (1965). Parece que en Ellacuría existía una seria preocupación de que Zubiri no pudiera concluir y publicar su obra de madurez, de ahí su preocupación por darla a conocer a través de sus escritos. En las cartas entre Zubiri y Ellacuría se advierte el interés del primero en establecer lazos estrechos de colaboración intelectual. Ellacuría correspondió a estos deseos, y esta dedicación fundamental a la filosofía de Zubiri sería una de las razones no del abandono pero sí de dejar en segundo plano su preocupación sobre la filosofía cristiana. Sólo aparecerá esta preocupación en 1985, en su artículo «Función liberadora de la filosofía»[340].

La segunda razón, según R. Valdés, del abandono de esta preocupación fue el conjunto de cambios que se estaban dando al interior de la Iglesia: el Concilio Vaticano II y Medellín, y dentro de los jesuitas, con la elección del P. Arrupe como general de la orden y su carta a los provinciales jesuitas exhortándoles a una opción más clara hacia los pobres. Por estos años, Ellacuría da cursos sobre Medellín, sobre antropología zubiriana y sobre teología de la revolución (se conserva un esquema de 34 páginas). Ante este cambio, R. Valdés se pregunta cómo explicar este cambio del que no se tienen muchas evidencias que lo aclaren[341]. Un texto de referencia de este tipo de teología es el libro de José Comblin, *Teología de la revolución*[342], como un anticipo y preparación de la

---

[338] R. Valdés indica los siete artículos que escribió en estos pocos años: cfr. *o.c.*, pp. 68-69, nota 24.

[339] Tesis defendida en 1965 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, sin publicar. Para las conclusiones de la misma han sido publicadas en el libro de Mora Galiana, José, *Homenaje a Ignacio Ellacuría*, *o.c.*, pp. 76-114.

[340] *ECA* (UCA, San Salvador), 1985, n.º 435-436, pp. 45-64.

[341] Cfr. Valdés, R., *o.c.* p. 72.

[342] Bilbao, Desclée de Brouwer, 1973.

Teología de la liberación. «Ellacuría definía la teología de la revolución como un someter la revolución al logos teológico, con el fin de analizarla desde la perspectiva del Dios cristiano; era, entonces, un estudio de las revoluciones latinoamericanas desde el punto de vista del Evangelio»[343]. Ante la situación latinoamericana de pobreza y de postración, que desde la fe se entiende como una «estructura de pecado», desde la teología de la revolución se consideraban los esfuerzos de cambio y de revolución, incluso violentos, como esfuerzos de «redención cristiana»[344]. Como decíamos antes, esta nueva orientación no suponía una ruptura con lo anterior sino una continuidad y profundización.

A partir de 1969, se orientará su pensamiento hacia la *filosofía política*, ocupándose, ya en El Salvador, de temas de solidaridad y derechos humanos en el ámbito latinoamericano[345]. En estos trabajos se advierte una confluencia de la filosofía, la teología y el análisis concreto de la realidad a través de las diferentes ciencias humanas que la auscultan. Ellacuría se hallaba en estos momentos a la búsqueda de una nueva filosofía que surgirá de la base filosófica zubiriana y de sus propios análisis de la realidad ante la circunstancia latinoamericana[346]. El nuevo horizonte donde situarse parece que lo tiene ya bastante claro en las charlas sobre «filosofía y política» tenidas en Madrid entre 1971 y 1972[347]. En este trabajo indica Ellacuría que hay que pasar «de la filosofía de lo político a la filosofía política», entendida como no detenerse en reflexionar sobre el Estado, la ley y otras realidades de lo político, sino «sobre la realidad más total y concreta». Ahora bien, esta «realidad más total» o «la totalidad de lo real» es algo que para Ellacuría no está hecho sino que hay que hacer, y «sólo en este hacer podemos descubrir o acercarnos más al carácter más real de la realidad»[348]. Pero Ellacuría entiende que se necesita «una profunda dedicación y una técnica de captación para que la contribución a esa efección de la realidad y a esa iluminación sea estrictamente filosófica»[349].

---

343 VALDÉS, R., *o.c.*, p. 73.

344 Cfr. ELLACURÍA, I., «Violencia y Cruz», en *¿Qué aporta el Cristianismo al hombre de hoy?,* IV Semana de Teología, Bilbao, 1969, pp. 259-308.

345 Dos artículos de estos años son «Seguridad social y solidaridad humana», *ECA*, 1969, n.º 253, pp. 357-365, y «Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política», *ECA*, 1969, n.º 254-255, pp. 4353-449.

346 Cfr. ALVARADO, R., «Ignacio Ellacuría: De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», *o.c.*, pp. 14-15.

347 Cfr. «Filosofía y política», *ECA*, 1972, n.º 284, pp. 373-395.

348 «Filosofía política», *o.c.*, p. 376.

349 Ibídem, p. 380.

Esta realidad más total o la totalidad de lo real: «la realidad histórica», es lo que considerará más adelante Ellacuría que es «el objeto de la filosofía»[350]. Se trata de un objeto que no es evidente, sino que tiene que hacerse y aclararse a partir de los análisis filosóficos. Por eso, hay una íntima conexión entre los trabajos y análisis sobre los hechos políticos y sociales concretos sobre los que se detiene en sus artículos y la reflexión filosófica sobre el objeto y el ser de la filosofía realizada en su artículo «Filosofía y política». Para Ellacuría, este nuevo filosofar ya no será sólo una filosofía de lo político sino una auténtica metafísica. Así, pues, «no será sino hasta 1972 cuando alcance una definición más clara: hacer filosofía política, cuyo objeto último de estudio es la historia entendida como concreción metafísica. Estamos así ante la primera caracterización concreta de su filosofía madura»[351].

c) La filosofía liberadora de I. Ellacuría[352]

Esa filosofía madura está, pues, hondamente influenciada por el pensamiento zubiriano. Pero es inevitable preguntarse cómo es posible deducir o fundamentar una filosofía política y liberadora desde la filosofía de Zubiri. Está claro, como acabamos de ver, que Ellacuría dio, a partir de la época anterior que acabamos de analizar, una clara orientación política a toda su filosofía. Y el modo como va a continuar en esta época la orientación política de su filosofía es a través de la construcción de una filosofía de la liberación apoyada, entre otros ingredientes, en la filosofía de Zubiri. Uno de sus trabajos claves para advertir esta orientación de Ellacuría es su artículo «Función liberadora de la filosofía»[353]. Y a la hora de señalar cuál sería esa función liberadora que debe realizar la filosofía, no debiéramos detenernos en aspectos concretos de este trabajo o de otros más significativos, sino del carácter del conjunto de su pensamiento. Ahora bien, como indica, A. González, uno de sus discípulos más cercanos y representativos, podemos decir que «Ellacuría

---

[350] Cfr. Ellacuría, I., «El objeto de la filosofía», 1981, en El compromiso político de la Filosofía en América Latina, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1994. Cfr. también «La realidad histórica como objeto de la filosofía», en Ellacuría, I,/Sobrino, J./Cardenal, R., *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador, el cristiano, o.c.*, pp. 91-101.

[351] Valdés, R., *o.c.*, p. 77.

[352] Cfr. González, A., «Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría», *o.c.*; Alvarado, R., «Ignacio Ellacuría: De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», *o.c.*; Samour, H., *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, *o.c.*

[353] *ECA*, 1985, n.º 435-436, pp. 45-64.

no construyó una filosofía, no elaboró un sistema filosófico…», pero se puede decir también que «Ellacuría fue un filósofo en un sentido pleno de la expresión, aunque tal vez no en el sentido usual»[354]. En ese sentido, y viendo en su labor filosófica una honda orientación socrática, tenemos que decir que «lo característico de la labor intelectual de Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación»[355]. La trayectoria de su vida, y su muerte violenta, mostraron claramente que para Ellacuría la filosofía no es sólo una tarea meramente intelectual y académica, sino que conlleva una exigencia práxica de colaborar en la liberación de lo que él denominaba las *mayorías populares*.

Ante este sesgo o función atribuido a la filosofía, volvemos a preguntarnos qué relación tiene esta función liberadora con la filosofía de Zubiri. Es evidente que el pensamiento zubiriano le sirvió a Ellacuría para fundamentar adecuadamente su filosofía de la liberación, aunque en esta orientación no sólo existen elementos sacados del pensamiento de Zubiri sino de su opción cristiana y del conjunto de la situación sociocultural latinoamericana. Pero está claro que lo que a Ellacuría le interesó de Zubiri es el modo como entiende éste la historicidad humana. Así, vemos que este tema le interesó muy pronto como se advierte en su artículo de 1966, «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri»[356]. La razón de interesarle esta temática está en permitirle entablar un diálogo con la filosofía marxista. Ahora bien, el sistema marxista ortodoxo no sólo consiste en una interpretación filosófico-sociológica de la historia a través del *materialismo histórico*, sino que lo completa (Engels) con la orientación metafísica del *materialismo dialéctico*. En este diálogo con el materialismo dialéctico le interesarán, como señala A. González, dos temas centrales del pensamiento zubiriano: la noción de *estructura*, presente en *Sobre la esencia*, y la radical índole *dinámica* de lo real, defendida por Zubiri en *Estructura dinámica de la realidad*. «A mi modo de ver, afirma A. González, este estudio (*Estructura dinámica de la realidad*) es de suma importancia, no solamente porque nos proporciona un interesante acceso a la filosofía zubiriana, sino también, en la perspectiva que aquí nos interesa, porque nos proporciona la clave para entender la evolución filosófica de Ellacuría, quien, más allá de un diálogo con el materialismo dialéctico y lo que podríamos llamar

---

354 *O.c.*, p. 308.
355 Ibídem, p. 309.
356 *Estudios de Deusto*, XIV (1966), n.º 28, pp. 245-286, y n.º 29, pp. 523-548.

la “cosmovisión” zubiriana, terminará esbozando una verdadera filosofía de la liberación»[357].

Entre los diversos modos de interpretar el pensamiento de Zubiri, Ellacuría no se sitúa entre quienes lo entienden como situado fundamentalmente en el horizonte de la filosofía helénica, aunque corrigiéndola, aportando un nuevo tipo de naturalismo, en el que el hombre y la inteligencia serían mero resultado de la evolución del cosmos. Más bien, por el contrario, para Ellacuría es evidente desde el principio que la filosofía de Zubiri defiende una íntima correlación entre realidad e intelección, en la que no se da una prioridad de uno sobre el otro, sino que son en último término congéneres, respectivos[358]. De este modo, Zubiri se sitúa más allá tanto del naturalismo helénico como del subjetivismo moderno, abriéndose su filosofía a un nuevo horizonte intelectual, en el cual, concluye Ellacuría, «el hombre no es ni polvo del universo ni envolvente del mismo; es a la vez ambas cosas en intrínseca determinación»[359].

En opinión de A. González, Ellacuría se orientó al principio, por influencia de *Sobre la esencia*, hacia una interpretación más *cosmológica* o *naturalista* de la filosofía de Zubiri. Pero más adelante, tras el curso zubiriano de 1963, *Estructura dinámica de la realidad*, se orientó hacia una filosofía de la realidad histórica, más acorde a la orientación liberadora del propio Ellacuría. Entre los diversos dinamismos por los que está atravesada y constituida la realidad, dinamismos que están mutuamente referidos respectivamente y ordenados progresivamente, Zubiri sitúa al dinamismo de la historia como la cumbre de todos ellos, considerando que en la historia se hacen presentes el resto de los dinamismos de lo real. Así, para Zubiri, el mundo en cuanto realidad es constitutivamente histórico, y por ello «la historia no es simplemente un acontecimiento que les pasa a unas pobres realidades, como les puede pasar la gravitación a las realidades materiales. No: es algo que afecta precisamente al carácter de realidad en cuanto tal»[360]. A la vista de estas afirmaciones, lo que resulta evidente es que la historia se convierte en el lugar de imbricación entre realidad e intelección, entre hombre y mundo. Y así es como Ellacuría ve que con esto se abre el

---

[357] *O.c.*, pp. 313-314.

[358] Cfr. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, vol. I, 1983, p. 10.

[359] «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1970, vol. 1, pp. 505-523; 523.

[360] ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989, p. 272.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

tercer horizonte de la filosofía, tras quedar atrás tanto el horizonte helénico como el de la subjetividad moderna, advirtiendo Ellacuría que «con la historia aparece para la filosofía una nueva concepción de la ultimidad»[361]. Por tanto, el verdadero objeto de la filosofía lo constituye para Ellacuría la historia, la realidad histórica, como ya lo señala en el citado artículo de 1972, «Filosofía y política»[362].

Ese es, pues, el objeto de la auténtica filosofía, la filosofía de la liberación, tal y como lo explicita en otro artículo posterior, «El objeto de la filosofía»[363], donde compara los diferentes objetos del filosofar según Hegel, Marx y Zubiri, para proponer, apoyándose en ellos pero «yendo más allá de sus planteamientos», como indica A. González[364], su personal propuesta: *la realidad histórica*, no simplemente la realidad, en cuanto que no se trata de la historia entendida simplemente como el conjunto de acontecimientos humanos, sino como último estadio del dinamismo de toda la realidad. Es decir, «es la realidad entera asumida en el reino social de la libertad; es la realidad mostrando sus ricas virtualidades y posibilidades»[365].

De este modo, la filosofía de la liberación para Ellacuría consistiría en «una reflexión sobre la praxis histórica, porque es justamente en la historia donde se actualizan las máximas posibilidades de lo real, en concreto la posibilidad de una progresiva liberación integral de la humanidad»[366]. Así que el análisis de las diferentes estructuras dinámicas que componen la realidad histórica se convierte en el estudio del ámbito trascendental de la actividad liberadora. De ahí que acabe Ellacuría el artículo a que nos referimos, «El objeto de la filosofía», indicando que la realidad histórica tiene un carácter de *praxis*, esto es, «la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad en tanto natural como histórica»[367]. En esa praxis histórica es donde se fusionan y correlacionan el hombre y el mundo, relaciones que no son unidireccionales, en determinación del mundo sobre el sujeto, como defiende la filosofía marxista, sino que Ellacuría considera que «es preferible hablar de respectividad codeterminante»[368].

---

[361] Cfr. GONZÁLEZ , A., *o.c.*, p. 317. Ellacuría así lo afirma en su artículo «Función liberadora de la filosofía», *o.c.*, p. 52.

[362] *O.c.*, p. 377.

[363] ECA, 1981, n.º 396-397, pp. 963-980.

[364] *O.c.*, p. 319.

[365] ELLACURÍA, I., «El objeto de la filosofía», *o.c.*, p. 978.

[366] GONZÁLEZ , A., *o.c.*, p. 319.

[367] *O.c.*, p. 57.

[368] Ibídem, p. 57.

Ahora bien, está claro que para Ellacuría la inteligencia humana queda también afectada por la historicidad, por lo que se necesita afrontar el problema del conocimiento desde el punto de vista de la historicidad. O lo que es lo mismo, realizar una «interpretación de la inteligencia como inteligencia histórica»[369]. Eso implica aceptar que la inteligencia es una realidad situada e histórica, estableciéndose una estrecha relación entre teoría y praxis. La teoría de la intelección, presente en la trilogía sobre la inteligencia de Zubiri, aparece como heredera de dos intuiciones de la filosofía del s. XIX. Una se refiere a las afirmaciones de Nietzsche respecto a la superación de la escisión entre la inteligencia y la sensibilidad, y la segunda se refiere a la teoría de Marx sobre la naturaleza activa de la sensibilidad en relación con su medio. Zubiri no habla de sensibilidad sino de «intelección sentiente», como proceso en el que se hallan estruturalmente unidos el sentir y el inteligir, uniendo así las dos intuiciones de que acabamos de hablar. En consecuencia, «la historicidad constitutiva de la inteligencia humana tiene su fundamento radical en el carácter práxico del inteligir o, dicho en términos más rigurosos, en la unidad estructural de la intelección con un sentir que es en sí mismo activo»[370]. Ellacuría sólo desarrolló algunos aspectos de lo que denominó una «inteligencia histórica»[371]. Para Ellacuría, el carácter sentiente de la intelección hace referencia a su primaria función biológica, en la medida en que la inteligencia surge para sacar adelante a la especie humana, aunque pueda tener más adelante funciones que van más allá de la mera supervivencia[372].

Ahora bien, señalar que la función central del inteligir humano tiene un carácter práxico significa, en primer lugar, que la inteligencia se origina dentro de una praxis social e histórica concreta. Aquí es donde se plantea el problema de las ideologías, ante las cuales Ellacuría señalaba que no hay que entenderlas sólo en su sentido negativo, sino advertir su estricta necesidad social, precisamente debido a la naturaleza histórica de la intelección humana[373]. En segundo lugar, la inteligencia tiene también un destinación social, no sólo un origen. Con ello no se quiere negar la autonomía de la inteligencia, sino advertir los intereses

---

[369] Ellacuría, I., «Filosofía y política», *o.c.*, p. 384.

[370] González, A., *o.c.*, p. 322.

[371] Ellacuría, I., «La superación del reduccionismo idelista en Zubiri», *ECA*, 1988), n.º 477, pp. 633-650; cfr. Mardones, J.M., «La historización de los conceptos teológicos», en Gimbernat, J.A./Gómez, C., La pasión por la libertad», *o.c.*, pp. 189-212.

[372] Cfr. Ellacuría, I., «Hacia una fundación filosófica del método teológico latinoamericano», *ECA*, 1975, n.º 322-323, p. 419.

[373] Cfr. Ellacuría, I., «Función liberadora de la filosofía», *o.c.*, pp. 47-49.

adyacentes de la mayor parte de sus contenidos y actuaciones. Además, en tercer lugar, «dado el carácter activo de la inteligencia y el carácter asimismo dinámico de todo lo real, la referencia del conocer humano a la praxis es la condición misma de su propia cientificidad»[374].

Es en este tercer aspecto donde más se puede ver la fecundidad de este pensamiento en orden a una filosofía de la liberación. De este modo, toda filosofía tiene que ser consciente de su propia historicidad, de sus relaciones interesadas con la praxis social en la que se halla insertada, y sólo a partir de esa toma de conciencia puede alcanzar un mínimo de objetividad y universalidad, aunque siempre ambas serán limitadas y situadas.

En los últimos años de su vida, Ellacuría estaba redactando su obra fundamental, *Filosofía de la realidad histórica*[375], que quedó inconclusa, aunque debidamente configurada en su idea central y en sus partes más importantes. En esta obra Ellacuría pretende sistematizar su pensamiento, fundamentado en la filosofía de Zubiri, situando como objeto y culmen supremo del filosofar la realidad histórica. Sintetizando todo el pensamiento filosófico de Ellacuría, Héctor Samour, en su tesis doctoral *Voluntad de liberación*[376], resume en cinco tesis el pensamiento de nuestro filósofo. 1) El carácter respectivo de la realidad, es decir, la realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, no anulando la unidad sus diferencias ni éstas la unidad. 2) El carácter dinámico de la realidad, de modo que el origen del movimiento de lo mundano no es algo advenido secundariamente, sino que le pertenece *per se*, por esencia. 3) El dinamismo estructural de la realidad, lo que supone que la realidad no es necesariamente dialéctica, o no lo es en todos sus elementos o momentos; esto es, la concepción dialéctica de la realidad, tanto en su versión idealista (Hegel) como materialista (Marx), es una concepción menos verdadera y abarcadora que la concepción del dinamismo estructural. 4) El carácter evolutivo de la realidad: la realidad no sólo constituye una totalidad dinámica, estructural y, en parte, dialéctica, sino que se trata de un proceso de complejificación en el que se producen formas más elevadas que las anteriores, en las que se apoyan dinámicamente. 5) La «realidad histórica» es el objeto de la filosofía, el objeto último, como manifestación suprema de la realidad.

---

[374] GONZÁLEZ, A., *o.c.*, p. 324. Cfr. ELLACURÍA, I., «Hacia una fundamentación filosófica de la teología latinoamericana», *o.c.*, p. 421.

[375] Madrid, Trotta, 1991, bajo la edición de Antonio González.

[376] Tesis doctoral, UCA, San Salvador, 2000, pp. 30-42. Publicada después con el mismo título en la Edit. UCA, 2002. Las citas serán por el texto de la tesis.

En conclusión, si el objeto y horizonte de la filosofía es para Ellacuría la realidad histórica, es importante entender que la propia filosofía se halla afectada por este horizonte. Lo cual implica, como señala A. González, que «mientras que la historia como horizonte y como objeto es algo que comparten varias filosofías contemporáneas, hacer de la praxis histórica y, en concreto, de la praxis liberadora su propio punto de partida, sería lo propiamente distintivo de la filosofía de la liberación»[377], en el modo como la entendió y la ejerció Ignacio Ellacuría. De ahí que el propio Ellacuría afirmara que «la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora a favor de una eficaz praxis de liberación si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora»[378].

BIBLIOGRAFIA

ACEVEDO Carlos, «El legado filosófico-político de Ignacio Ellacuría», *ECA* (San Salvador), XLVIII (1993), n.º 541-542, 1089-1108.

AGUILAR LÓPEZ, J. M., *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, EUNSA, 1992.

ALARCÓN, L./GÓMEZ, Irey, «La tragedia de la sociología latinoamericana. Final y comienzo: La sociología clásica y la otra sociología», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7 (2002), n.º 19, 61-81.

ALVARADO, Rolando, «Ignacio Ellacuría: De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», en *Voluntad de arraigo. Seminario Zubiri-Ellacuría*, Managua, UCA, 1994, pp. 13-38.

ALVARADO PISANI, J. L., «Vida y obra de Ignacio Ellacuría (1930-1989)», en *Voluntad de Vida. Ensayos filosóficos. Seminario Zubiri-Ellacuría*, Managua, UCA, 1993.

ARDILES, Oscar, «Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericanas», *Stromata*, 28 (1972), n.º 3-4.

ARDILES, Oscar, «Líneas básicas para un proyecto de filosofía latinoamericana», *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1973, n.º 1, 5-15.

ARDILES, Oscar, y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.

ARDILES, Oscar, *Vigilia y Utopía*, México, Universidad de Guadalajara, 1980.

ASSMANN, Hugo, *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

---

377 *O.c.*, p. 325.

378 «Función liberadora de la filosofía», *o.c.*, p. 56.

ASSMANN, Hugo, «Liberación: notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje religioso», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1, 161-181.
ASSMANN, H., «Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1-2, 161-181.
ASSMANN, H., «Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana», *Nuevo Mundo*, 1973, n.º 1, 25-35.
BEORLEGUI, Carlos, «La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel», *Realidad* (UCA, San Salvador), 1997, n.º 57, 243-273 (1.ª parte); 1997, n.º 58, 347-371 (2.ª parte).
BEORLEGUI, Carlos, *García Bacca. La audacia de un pensar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1983.
BEORLEGUI, C., «Diálogo de éticas. Entre la ética del discurso (Apel) la ética de la liberación (Dussel)», *Estudios de Deusto*, 45/1 (1997), 67-95.
BEORLEGUI, C., «La nueva ética de la liberación de E. Dussel», *Realidad* (UCA, San Salvador), 1999, n.º 72, 689-729.
BEORLEGUI, Carlos, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.
BEUCHOT, Mauricio, «Sobre la naturaleza de la filosofía y la existencia y esencia de Dios en José Rubén Sanabria», *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), 35 (2002), n.º 104-105, 181-196.
BIAGINI, Hugo E., *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Edit. Universitaria, 1989.
BIAGINI, Hugo E., «Del descubrimiento pacífico de América y el exilio español en la Argentina: Serafín Alvarez, precursor del socialismo democrático», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, pp. 31-42.
BIAGINI, Hugo, *Lucha de ideas en Nuestra América*, Buenos Aires, Leviatán, 2000.
BOLDA DA SILVA, Marcio, *A filosofía da libertaçao (A partir do contexto histórico-social da América Latina)*, Roma, Universidad Gregoriana, 1998.
BORRAT, H., «Liberción, ¿cómo?», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1, 8-51.
CAPURRO, R., «Filosofía, existencia y dialógica cristiana», *Stromata*, 26 (1970), n.º 3-4, 427-432.
CARDOSO, Fernando Henrique, *Cuestiones de sociología del desarrollo en América Latina,* Santiago, Editorial Universitaria, 1968.
CARDOSO, F.H., «Desarrollo y dependencia: perspectiva en el análisis sociológico», en VV. AA., *Sociología del desarrollo*, Buenos Aires, 1970.
CARDOSO, F.H., *Estado y sociedad en América Latina*, Buenos Aires, 1972.
CARDOSO, F.H./FALETTO, E., *Dependencia y desarrollo en América Latina,* México, Siglo XXI, 1969.
CARDOSO, F.H./FALETTO, E./GRACIARENA, Jorge, y otros, *Medina Echavarría, y la sociología latinoamericana*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica del ICI, 1982
CASALLA, Mario Carlos, «El concepto de "Pueblo". Algunas precisiones desde la historia argentina y latinoamericana», *Latinoamérica* (México), 1975, n.º 8 119-158.

CASALLA, M. C., «Las dos Argentinas», *Víspera* (Montevideo), 6 (1972), n.º 26.
CASALLA, M. C., «Dos reflexiones sobre la cultura», en VV. AA., *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1975.
CASALLA, Mario C., *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Buenos Aires, Ed. Altamira/Fundación OSDE, 2003.
CATURELLI, Alberto, «El desarrollo del pensamiento filosófico argentino desde el punto de vista del ser nacional», *Stromata*, 26 (1970), n.º 3-4, 337-388.
CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 2001.
CERUTTI GULDBERG, Horacio, «Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 351-360.
CERUTTI GULDBERG, H., «Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la "filosofía de la liberación"», *IX Congreso Internacional de Filosofía*, Caracas, 1979, 189 y ss.
CERUTTI GULDBERG, H., *Hacia una Metodología de la Historia de las Ideas (Filosóficas) en América Latina*, México, Porrúa/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1986.
CERUTTI GULDBERG, H., «Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy», *Philosophical Forum*, 1-2 (1988-1989), 43-61.
CERUTTI GULDBERG, H., *Ensayos de Utopía I y II*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989.
CERUTTI GULDBERG, H., *De varia utópica (Ensayos de utopía III*), Bogotá, Universidad Central, 1989.
CERUTTI GULDBERG, H., *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, UNAM, 1991.
CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983; 1992 (2.ª ed.).
CERUTTI GULDBERG, H., «¿Fin o renacimiento del pensar utópico?», *Cuadernos Americanos*, II (1995), n.º 50, marzo-abril.
CERUTTI GULDBERG, H., *Memoria compartida*, Heredia (Costa Rica), Universidad Nacional, 1996.
CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofías de la liberación, ¿liberación del filosofar*?, México, UAEM, 1997.
CERUTTI GULDBERG, H., Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi, México, Porrúa/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2000.
CERUTTI GULDBERG, H., «Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 2001, n.º 6, 5-15.
CERUTTI GULDBERG, H., *Experiencias en el tiempo*, México, Red Utopía, 2001.
CIRIZA, Alejandra, «Franz Hinkelammert (1931)», en JALIF DE BERTRANOU, Clara A. (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2002, pp. 117-132.
CIRIZA, Alejandra, «Franz Hinkelammert. De las relaciones entre el cielo y la tierra. Teología de la liberación y marxismo», en FERNÁNDEZ NADAL, Estela

(comp.), *Itinerarios socialistas en América Latina*, Córdoba, Editora Alción, 2001, pp. 195-205.
COMBLIN, J./GONZÁLEZ FAUS, J.I./SOBRINO, J. (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993.
CROCKER, David, «La metacrítica de Horacio Cerutti a las filosofías de la liberación», *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de San Carlos de Guatemala), IV (1993), n.º 6, 64-111.
CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral*, Buenos Aires, S. Antonio de Padua, 1978.
DEMENCHOKOV. Edward, «Latin American Philosophy in Russia», *Concordia*, 1996, n.º 29, 79-94.
DOMÍNGUEZ MIRANDA, M., «Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana», *ECA* (San Salvador), 1992, n.º 529-530, 985-998.
DUQUE, José/GUTIÉRREZ, Germán (eds.), *Itinerario de la Razón Crítica. Homenaje a Franz J. Hinkelammert en sus 70 años*, San José, DEI, 2001.
DUSSEL, E., *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia mundial*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1967.
DUSSEL, Enrique, *El humanismo semita*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969.
DUSSEL, Enrique, «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensamiento cristiano en Argentina», *Stromata*, 26 (1970), n.º 3-4, 277-336.
DUSSEL, E., «Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1, 53-89.
DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 (vols. I y II); México, EDICOL, 1977, vol. III; Bogotá, USTA, 1979-1980, vols. IV y V.
DUSSEL, E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.
DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.
DUSSEL, E., *El humanismo helénico*, Buenos Aires, EUDEBA, 1975.
DUSSEL, E./GUILLOT, D.E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975.
DUSSEL, E., «La filosofía de la liberación en Argentina», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 361-366.
DUSSEL, E., «La filosofía en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica» (Coloquio de Filosofía de Morelia), en VV. AA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, 55-62.
DUSSEL, E., *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse de Marx*, México, Siglo XXI, 1985.
DUSSEL, E., *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1988.
DUSSEL, E., *La producción teórica de Marx (Un comentario a los Grundrisse*), México, Siglo XXI, 1985 (1995: 2.ª ed.).
DUSSEL, Enrique, «Retos actuales de la filosofía de la liberación en América Latina», *Liberación-Libertaçao*, 1 (1989), 9-29.
DUSSEL, E., «De la introducción de la “Transformación de la Filosofía” de K.O. Apel y la filosofía de la liberación», *Ensayos*, 1989, noviembre, 1-78.

DUSSEL, E., «La razón del otro. La "interpelación" como acto de habla», *Anthropos* (Venezuela), 1991, n.º 22, 5-41.
DUSSEL, E., *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Europa, 1992.
DUSSEL, Enrique, «Hermenéutica y liberación. De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación», *Analogía Filosófica*, 1 (1992).
DUSSEL, E., «Filosofía de la liberación: desder la praxis de los oprimidos», *Carthaginensia*, 8 (1992), n.º 13-14, 395-413.
DUSSEL, E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la 3.ª y 4.ª redacción de El Capital*, México, Siglo XXI, 1990.
DUSSEL, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.
DUSSEL, E., «La ética de la liberación ante la ética del discurso», *Isegoría*, 1996, n.º 13, 135-149.
DUSSEL, E., «Autopercepción de un proceso histórico», *Anthropos* (Barcelona), 1998, n.º 180, 13-37.
DUSSEL, E., *Etica de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
DUSSEL, E., «Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión», *Laval Théologique et Philosophique*, 54/3 (1998), 455-471.
DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
ELLACURÍA, Ignacio, «La historicidad del hombre en Xavier Zubiri», *Estudios de Deusto*, XIV (1966), n.º 28, 245-286, y n.º 29, 523-548.
ELLACURÍA, Ignacio, «Seguridad social y solidaridad humana», *ECA*, 1969, n.º 253, 357-365.
ELLACURÍA, I., «Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política», *ECA*, 1969, n.º 254-255, 435-449.
ELLACURÍA, I., «La idea de filosofía en Xavier Zubiri», en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1970, vol. I, 505-523.
ELLACURÍA, I., «La superación del reduccionismo idealista en Zubiri», ECA, 1988, n.º 477, 633-650.
ELLACURÍA, I., «El objeto de la filosofía», en VV. AA., *El compromiso político de la Filosofía en América Latina*, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1994.
ELLACURÍA, Ignacio, *Veinte años de historia en El Salvador: 1969-1989*, San Salvador, UCA Editores, 1991, 3 vols.
ELLACURÍA, Ignacio/SCANNONE, J.C.(comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Santa Fe de Bogotá, 1992.
ELLACURÍA, I./SOBRINO, Jon, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, San Salvador, UCA Editores, 1991; Madrid, Trotta, 1990, 2 vols.
ELLACURÍA, I./SOBRINO, J., *Fe y justicia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.
ELLACURÍA, I./SOBRINO, J./CARDENAL, R., *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador, el cristiano*, Bilbao, Edic. EGA, 1994.
ELLACURÍA, I., *Escritos filosóficos*, San Salvador, UCA Editores, 4 vols., 1996-2001.
ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 1990/Madrid, Trotta, 1991.

ELLACURÍA, I., Escritos universitarios, San Salvador, UCA Editores, 1999.
FABELO, José R., «El pensamiento filosófico-cristiano contemporáneo en América Latina», en GUADARRAMA, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998, 408-419.
FALETTO, Enzo, *Desarrollo y dependencia*, 1970.
FERNÁNDEZ NADAL, Estela, «El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana», *Pasos* (Costa Rica), 2001, n.º 96, julio-agosto, 19-27.
FINKIELKRAUT, Alain, *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*, Barcelona, Gedisa, 1999.
FALS BORDA, Orlando, *El reformismo por dentro en América Latina*, México, Siglo XXI, 1972. FALS BORDA, O., *Cooperativismo. Su fracaso en el Tercer Mundo*, Bogotá, Punta de Lanza, 1977.
FERNÁNDEZ, A., «Ensayo de interpretación sociológica de las ideologías argentinas», *Stromata*, 26 (1970), n.º 3-4, 389-425.
FERNÁNDEZ RETAMAR, R., *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Buenos Aires, La Pléyada, 1973/México, Diógenes, 1974.
FLORES GARCÍA, Víctor, «Horacio Cerutti Guldberg: El pensamiento filosófico en Latinoamérica», *Cultura* (San Salvador), 1997, n.º 79, 35-56.
FLORES GARCÍA, Víctor, *El lugar que da la verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 1997.
FORMENT, Eudald, «Metafísica del ser y del espíritu. La filosofía tomista de Alberto Caturelli, *Espíritu*, L (2001), n.º 124, 249-274.
FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Positionem Lateinamerikas* (G. Gutiérrez, M. Bunge, E. Dussel, L. Zea, y otros), Frakfurt, Materialis Verlag, 1988.
FORNET-BETANCOURT, Raúl, *O marxismo na América Latina*, Sao Leopoldo, UNISINOS, 1995.
FRANCOVICH, Guillermo, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, México, FCE, 1956 (2.ª ed.: La Paz/Cochabamba, Edit. Los Amigos del Libro, 1985).
FRANK, A. Gunder, *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*, Barcelona, Anagrama, 1971.
FREIRE, Paolo, *Pedagogía del oprimido*, Montevideo/México, Siglos XXI, 1970.
FREIRE, Paolo, *Educación para la praxis de la libertad, México*, Siglo XXI, 1972.
GALLI, Carlos, «Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada», *Stromata*, 47 (1991), n.º 1-2, 205-216.
GARCÍA CLARCK, R./RANGEL, L./MUTSAKU, K., *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, UNAM, 2001.
GIBELLINI, R. (ed.), La nueva frontera de la liberación de la teología en Latinoamérica, Salamanca, Sígueme, 1977.
GIMBERNAT, J.A./GOMÉZ, C., (eds.), La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría, Madrid, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Pensamiento hispanoamericano: una aproximación», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VIII (1981), 287-400.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Consideraciones epistemológicas para una filosofía de la liberación», *Cuadernos Americanos*, 1990, n.º 22, 106-119.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., «El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Mundo Hispánico-Mundo Nuevo. Visión Filosófica. Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, 359-366.

GONZÁLEZ, Antonio, «Orden mundial y liberación», *ECA* (San Salvador), XLIX (1994), n.º 549, 629-652.

GONZÁLEZ, Antonio, «El hombre en el horizonte de la praxis», *ECA* (San Salvador), 42 (1987), 57-87.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, «Sociología latinoamericana», número monográfico de *Anthropos (*Barcelona), 1995, n.º 168, septiembre-octubre.

GRACIA, Jorge E./RABOSSI, E./VILLANUEVA, E./DASCAL, M., *El análisis filosófico en América Latina*, Méxici, FCE, 1985.

GUADARRAMA, Pablo, «Bosquejo histórico del marxismo en América Latina», en Id. (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998, 180-246.

GUADARRAMA, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, 1971; Salamanca, Sígueme, 1972.

HERNÁNDEZ ALVARADO, J., «¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 379-400.

HINKELAMMERT, Franz J., *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo para la teoría dinámica del capital*, Santiago de Chile, Ed. Ensayos Latinoamericanos, 1969.

HINKELAMMERT, F.J., *La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1970 (1973: 2.ª ed.).

HINKELAMMERT, F. J., *Dialéctica del desarrollo desigual*, San José, EDUCA, 1970 (1983: 2.ª edición).

HINKELAMMERT, F. J., *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1970/Santiago de Chile, Ed. Universidad Católica de Chile, 1970.

HINKELAMMERT, F. J., *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1981.

HINKELAMMERT, F. J., *Crítica de la razón utópica*, San José, DEI, 1984.

HINKELAMMERT, F., J., *Democracia y totalitarismo*, San José, DEI, 1987/Santiago de Chile, Amerindia, 1987.

HINKELAMMERT, F. J., *La deuda externa de América Latina. El utomatismo de la deuda*, San José, DEI, 1988.

HINKELAMMERT, F. J., *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, DEI, 1988.

HINKELAMMERT, F. J., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, San José, DEI, 1991.

HINKELAMMERT, F. J., *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995.

HINKELAMMERT, F. J., *El mapa del emperador*, San José, DEI, 1996.

HINKELAMMERT, F. J., *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*, San José, DEI, 1998.

HINKELAMMERT, F. J., *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2001.
KUSCH, G. R., *América profunda*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1975.
KUSCH, G. R., «Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo», *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1975, n.º 1, 90-100.
KUSCH, G. R., *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1976.
LANGON, M., «Filosofar latinoamericano como instrumento y proyecto de liberación», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992, 385-396.
LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.
LÉVINAS, E., *El humanismo del otro hombre,* México, Siglo XXI, 1974.
LÉVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.
LÉVINAS, E., *Etica e infinito*, Madrid, Visor, 1991.
LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993.
LÉVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 1995.
LEYVA, Gustavo, «Modernidad y exterioridad en Latinoamérica (La perspectiva de la filosofía de la liberación), *Disenso*, 1995, n.º 1, 11-32.
LIZCANO, Francisco, *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Madrid, ICI, 1986.
MAESSCHALK, M., «Philosophie de la libération versus philosophie libérale», *Sciencie et Sprit*, XLV/3 (1993), 283-295.
MALLORQUÍN, Carlos, «Las vicisitudes teóricas en la sociología económica de Celso Furtado», *Revista Mexicana de Sociología*, LXI (1999), n.º 2, 213-241.
MAMONDE, Carlos Hugo, «Latinoamérica: un siglo de ficción», *Revista de Occidente*, 2002, n.º 251, 133-155.
MANZANERA, Miguel, «Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación», *Yachay* (Cochabamba, Bolivia), 10 (1993), n.º 17, 17-68.
MARTÍNEZ, J. A., «Filosofía e historia según I. Ellacuría», *Pensamiento*, 51 (1995), n.º 199, 149-153.
MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, «Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana», en DUSSEL, E., *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Edit. Nueva América, 1979 (1995: 2.ª ed.), 11-57.
MIRÓ QUESADA, Francisco, «Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana», *IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, 1979, 167-172.
MIRÓ QUESADA, Francisc, «La filosofía y la creación intelectual», en GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (ed.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, La Habana, Edit. de Ciencias Sociales, 1990.
MONTES, Segundo, y otros, *Sociología general* (Selección de lecturas), UCA Editores (San Salvador), sin fecha.
MORA GALIANA, José, *Homenaje a Ignacio Ellacuría: De la realidad a la realidad histórica*, Huelva, Diputación de Huelva, 2001.

MORENO VILLA, Mariano, «Filosofía de la liberación y barbarie del "otro"», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (1995), 267-282.
MORENO VILLA, M., «¿Qué quiere ser la filosofía de la liberación?», *Stromata*, LI (1995), n.º 3-4, 301-318.
MUES DE SCHRENK, Laura, «Horacio Cerutti Guldberg (1950)», en JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2001, 43-53.
OLIVÉ, León/VILLORO, Luis (eds.), *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia,* México, UNAM, 1996.
ORTEGA, Hugo O., *La filosofía de la liberación*, Panamá, 1975, tesis de licenciatura.
ORTEGA, Hugo O., «El surgimiento de la filosofía de la liberación», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), pp. 344 y ss.
ORTEGA CAZENAVE, Hugo O., «El surgimiento de la filosofía de la liberación», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 339-349.
ORTIZ, Gustavo, *La racionalidad esquiva. Sobre las tareas de la Filosofía y de la Teoría Social en América Latina*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Nacional de Río Cuarto/CONICOR, 2000.
ORTIZ, G., *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Río Cuarto, 2003.
OVIEDO, A./PARRO, Fco. J., La fecundidad de la filosofía hispanoamericana: Horacio Cerutti Guldberg», *La Ciudad de Dios*, CCXV/1 (2002), 293-316.
PALAZÓN, M.ª Rosa, «Características reales y posibles de la filosofía latinoamericana», en VV.AA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, 99-114.
PLÁ LEÓN, Rafael/VILA BORMEY, María Teresa, «La filosofía de la liberación en el contexto de la filosofía latinoamericana», en GUADARRAMA, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina,* La Habana, Edit. Félix Varela, 1998, 265-338.
PORTILLO, Romer, «Entrevista con Franz Hinkelammert: Compromiso político y Derechos Humanos», *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Universidad del Zulia, Venezuela), 4 (19991), n.º 8, 93-97.
QUIJANO, A., El proceso de urbanización en Latinoamérica, Santiago de Chile, CEPAL, 1966.
QUIJANO, A./WEFFORT, Francisco, *Populismo, marginalización y dependencia. Ensayos de interpretación sociológica*, Costa Rica, Ed. Universidad Centroamericana, 1976.
REYES RAMÍREZ, Rocío de los, *Archivo de Ignacio Ellacuría, S.I.,* Sevilla, Junta de Andalucía/Universidad Internacional de Andalucía/UCA, 2002.
ROIG, Arturo A., «Función actual de la filosofía en América Latina» (Coloquio de Filosofía de Morelia, México, 1975), en VV.AA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, 135-152.
ROSTOW, W. W., *The Stages of Economic Growth*, C. Univ. Press, 1962 (trad. cast.: México, FCE).
ROWLAND, Chr. (ed.), *La teología de la liberación*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.
RUBIO CARRACEDO, José, «Modernización y dependencia en Iberoamérica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1985), 335-354.

SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América*?, México, Siglo XXI, 1969.
SALAZAR BONDY, A., «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación», *Stromata*, 29 (1973), n.º 4, 393-397.
SALAZAR BONDY, A., Bartolomé o de la dominación, Buenos Aires, Ciencia Nueva, 1974; Lima, Peisa, 1977.
SALAZAR BONDY, A., *Dominación y liberación. Escritos 1966-197*4, Lima, Universidad de San Marcos, 1995.
SAMOUR, Héctor, «Introducción a la liberación», en *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Santa Fe de Bogotá, El Búho, 1994.
SAMOUR, H., «Historia, praxis y liberación en el pensamiento de Ignacio Ellacuría», *ECA* (San Salvador), XLVIII (1993), n.º 541-542, 1109-1128.
SAMOUR, Héctor, Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, San Salvador, UCA Editores, 2002.
SANABRIA, J.R./BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
SANABRIA, José R., Número monográfico sobre su filosofía en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana), 35 (20002), n.º 104-105.
SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1991.
SANTOS, Manuel, «Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1975, n.º 3.
SANTOS, Theothonio dos, «La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina», en *La dependencia político-económica en América Latina*, México, 1969.
SAVIGNANO, A., «¿Existe una filosofía latinoamericana?», en HEREDIA SORIANO, Antonio (ed.), *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, 341-366.
SCANNONE, Juan Carlos, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Fürschriften Maurice Blonderl*s, Freiburg-München, K. Alber, 1968.
SCANNONE, J.C., «Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy», *Stromata*, 27 (1971), n.º 1, 23-68.
SCANNONE, Juan Carlos, «Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación», *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 1972, n.º 211, pp. 5-20.
SCANNONE, J.C., «La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador», *Stromata*, 28 (1972), n.º 1, 107-150.
SCANNONE, J.C., «Teología, cultura popular y discernimiento; hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación», en VV.AA*., Cultura popular y filosofía de la liberación: Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1975.
SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976.
SCANNONE, J.C. (ed.), *Sabiduría popular, Símbolo y Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1984.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

SCANNONE, J.C., «Filosofía primera e intersubjetividad. El apriori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico», *Stromata*, 42 (1986), 367-386.

SCANNONE, J.C., «Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad», *Stromata*, 43 (1987), n.º 3-4, 393-397.

SCANNONE, J.C., «La cuestión del método de una filosofía latinoamericana», *Stromata*, 46 (1990), n.º 1-2, 75-81.

SCANNONE, J.C., «Institución, Libertad, Gratuidad», *Stromata*, 49 (1993), n.º 3-4, 239-252.

SCANNONE, J.C., «Aportes filosóficos para una Teoría Práctica de unas Instituciones justas», *Stromata*, 50 (1994), n.º 3-4, 157-173.

SCANNONE, J.C./REMOLINA VARGAS, G. (eds.), *Etica y economía*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1998.

SCANNONE, J.C./REMOLINA VARGAS, G. (eds.), *Filosofar en situación de indigencia*, Madrid, UPCO, 1999.

SCHUTTE, Ofelia, «Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano», *Prometeo,* 3 (1987), n.º 8, 19-42.

SCHWARTZMANN, F., «Singularidad de la experiencia y la filosofía americanas», *Stromata*, 28 (1973), n.º 4, 423-430.

SEIBOLD, Jorge R., «Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone», *Stromata*, 47 (1991), n.º 1-2, 193-204.

SENENT DE FRUTOS, J. A., *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

SEVERINO CROATTO, J., «Cultura popular y proyecto histórico», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III (1976), 367-378.

SOBRINO, J./ALVARADO, R. (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclaracida*», Santander, Sal Terrae, 1999.

SOLS LUCÍA, José, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta, 1999.

SOLS LUCÍA, José, *El legado de Ignacio Ellacuría. Para preparar el decenio de su martirio*, Barcelona, Cristianismo y Justicia, 1998.

SOLS LUCÍA, José, «El pensamiento de Ignacio Ellacuría», *Iglesia Viva*, 2000, n.º 203, 95-105.

TAMAYO ACOSTA, J.J., *Para entender la teología de la liberación*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2001.

TERÁN DUTARI, J.C., «La presencia del pensamiento cristiano en la filosofía latinoamericana de la liberación», *Stromata*, 28 (1973).

TIMASHEFF, N.S., *La teoría sociológica*, México, FCE, 1961.

VALDÉS, Roberto, «La búsqueda filosófica inicial», en SOBRINO, J. /ALVARADO, R. (ed.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida*», *o.c.*, 53-78.

VALDÉS GARCÍA, Félix, «Panorama de la filosofía analítica latinoamericana», en GUADARRAMA, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998, 339-368.

VV.AA., *Conversaciones filosóficas interamericanas*, La Habana, 1953.

VV.AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.

VV.AA., *La filosofía actual en América Latina* (Ponencias del Encuentro de filosofía de Morelia, México, 1975), México, Grijalbo, 1976.
VV.AA., *La filosofía en América (IX Congreso Interamericano de filosofía)*, Caracas, 1979.
VV.AA., *América Latina: Filosofía y Liberación*, Buenos Aires, Bonum, 1994.
VV.AA., *Habitar la tierra*, Buenos Aires, Grupo Editor Altamira, 2002.
WAUTHION, Ernesto, «Crítica a la postmodernidad y al neoliberalismo. Una aproximación al pensamiento de Franz J. Hinkelammert», *Realidad* (UCA, San Salvador), 1998, n.º 62, 157-184.
WERTZ, Nikolaus, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995.
YÁÑEZ, Miguel, «La solidaridad desde Latinoamérica hoy», *Proyección* (Granada), L (2003), n.º 208, 39-55.
ZEA, Leopoldo, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.
ZEA, L., «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación», *Stromata,* 29 (1973), n.º 4, 399-421.
ZEA, L., «Dependencia y liberación», *Dianoia. Anuario de Filosofía del FCE*, México, UNAM, XX (1974), n.º 20, 172-188.

Capítulo 11

¿Más allá de la filosofía de la liberación? La postmodernidad y la postcolonialidad

1. UNA MIRADA PANORAMICA

En el capítulo anterior nos hemos demorado en una amplia presentación de las diversas corrientes y autores más representativos de la llamada FL, en la medida en que consideramos que tal corriente de pensamientos, con las diversas variedades dentro de la misma, representaba lo más significativo del pensamiento latinoamericano de lo que hemos denominado grupo generacional de los sesenta. Hemos visto cómo cada uno de los autores estudiados ha ido experimentando variadas inflexiones teóricas que llegan hasta la actualidad. De modo que nos hallamos en todos los casos tratados, menos en el de Ignacio Ellacuría, con autores en plena producción teórica y, por tanto, experimentando evoluciones importantes en su pensamiento, en la medida en que se encuentran en pleno diálogo crítico con la cambiante situación latinoamericana.

En este nuevo y último capítulo vamos a presentar, de forma sintética, una visión panorámica de las principales tendencias filosóficas que surgen en el ámbito cultural latinoamericano a lo largo de las dos últimas décadas del s. XX. En todos los capítulos anteriores he prestado atención especial a corrientes y autores situados en la línea que hemos denominado americanista, empeñados en filosofar desde su propia circunstancia, esto es, desde la pregunta por la identidad de lo latinoamericano y por las condiciones que necesita tener el pensamiento filosófico para poder considerado como *latinoamericano*. Pero no hemos desatendido a otras corrientes de pensamiento, que cultivan la filosofía desde un concepto más *universalista* o *asuntivo*. A esta limitación de nuestra

exposición, se suma en este capítulo final el hecho de hallarnos con pensadores vivos, en unos casos en plena producción intelectual, y por tanto con un pensamiento todavía abierto, y en otros casos con insuficiente distancia histórica e insuficiente conocimiento del pensamiento de los autores más jóvenes como para poder dar cuenta de todas las novedades o esperanzas que apuntan en el horizonte latinoamericano.

En una visión muy a vuelo de pájaro, advertimos que en el ámbito filosófico latinoamericano se da un amplísimo plantel de intelectuales profesionales dedicados a la investigación filosófica dentro de los más diversos campos de reflexión. Podríamos dividir este panorama filosófico en tres grandes apartados, siguiendo el criterio perferencial que se acaba de indicar: a) el amplísimo grupo de los filósofos universalistas; b) la evolución de la FL; y c) los que acogen positivamente y cultivan las corrientes filosóficas denominadas postmodernidad y postcolonialidad. En este aparatado introductorio me voy a detener brevemente en algunas indicaciones sobre el primer grupo, deteniéndome más ampliamente con los otros dos grupos en apartados posteriores.

Sería interminable hacer referencia a todas las corrientes de pensamiento que se cultivan en este momento en los diversos países de la América Hispana, así como a sus autores más significativos. En capítulos anteriores hicimos referencia al hecho de que son mayoría los filósofos que optan por una visión universal y asuntiva de la filosofía, adscritos cada uno de ellos a una corriente o escuela de la filosofía predominante en Europa o en los Estados Unidos. Podemos decir que, dada la «normalidad» del cultivo de la filosofía en las universidades más importantes de Latinoamérica, debido al cada vez más fácil acceso de la producción escrita en cualquier parte del mundo, así como a la estancia de muchos profesores latinoamericanos en las principales universidades del mundo para realizar estudios de postgrado o de especialización, las líneas filosóficas que predominan en Latinoamérica son las mismas que en Europa y los Estados Unidos. Así, la filosofía analítica y del lenguaje, con su giro pragmático, la racionalidad dialógica, la hermenéutica, los estrutucturalismos y post-estrucuturalismos, los marxismos renovados, etc., se encuentran presentes y vivos en los diferentes países latinoamericanos. Sería un trabajo sin fin, por tanto, detenerse en enumerar ampliamente la incidencia de estas escuelas en el campo latinoamericano y en los autores más significativos. Sólo vamos a detenernos en algunos que consideramos especialmente significativos.

a) *La filosofía analítica.* Esta corriente de pensamiento no ha dejado de cobrar importancia a partir del momento en que inicia su presencia en Latinoamérica. Tuvimos ocasión en el capítulo anterior de presentar

a los autores pioneros de esta línea filosófica, así como su implantación en la mayoría de los países americanos de habla hispana. En los últimos años van apareciendo autores que no se remiten a repetir las ideas de los autores europeos o norteamericanos, sino que aportan novedades importantes y reconocidas, en algunos casos, en los foros internacionales. Para mayores concreciones en este campo, nos remitimos al citado libro de Jorge Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal, *El análisis filosófico en América Latina*[1], y el artículo de Félix Valdés García, «Panorama de la filosofía analítica en Latinoamérica»[2].

b) *La filosofía hermenéutica*. Dentro de esta línea hay que situar, entre otros, al filósofo mexicano Mauricio Beuchot[3]. El interés intelectual de M. Beuchot se ha orientado en múltiples direcciones, siendo los más importantes la historia del pensamiento filosófico mexicano en la época de la colonia española[4], la fundamentación de los derechos humanos[5], y la construcción de un pensamiento más personal en la línea de una hermenéutica analógica[6]. Como buen dominico, un continuando

---

[1] México, FCE., 1985.

[2] Publicado en GUADARRAMA, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Ed. Félix Varela, 1998, pp. 339-368.

[3] Cfr. OLVERA ROMERO, Caleb, «Mauricio Beuchot y la teoría de la argumentación», *Revista de Filosofía* (México), XXXIII (2000), n.º 99, 325-338; SAAVEDRA RAMÍREZ, Gabriel, La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot», *Revista de Filosofía* (Maracaibo, Universidad del Zulia), 2000/2, n.º 35, pp. 23-40; ESTEBAN ORTEGA, J., «El dinamismo trágico de la mediación analógica en la hermenéutica de M. Beuchot», *Studium*, XL (2000), fasc. 2, pp. 325-337.

[4] Cfr. BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1997; Id., *Estudios de historia de la filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991; REDING BLASE, Sofía (comp.), *La historiografía filosófica de Mauricio Beuchot*, México, Primero Editores, 2002.

[5] Cfr. MORALES VERA, Sofía T., «La filosofía de la educación en derechos humanos, según Mauricio Beuchot», *Revista de Filosofía* (México), 34 (2001), n.º 102, pp. 366-382.

[6] BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM/Itaca, 2000 (2.ª ed.); Id., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1999; Id., *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Porrúa, 1996; Id., «Sobre la analogía y la filosofía actual», *Analogía Filosófica*, 10 (1996), n.º 1, 61-76; PEREGRINA MANCILLA, César, *La hermenéutica analógica y su fundamentación ontológica en Mauricio Beuchot*, México, *Analogía Filosófica*, n.º especial 9, 2001 (a partir de la página 107, presenta el autor una bibliografía completa de Mauricio Beuchot sobre esta temática); ESTEBAN ORTEGA, J., «El dinamismo trágico de la mediación analógica en la hermenéutica de M. Beuchot», *Studium*, XL (2000), fasc. 2, 325-337; SAAVEDRA RAMÍREZ, Gabriel, «La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot», *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo), 200/2, n.º 35, pp. 23-40; OLVERA ROMERO, Caleb, «Mauricio Beuchot y la teoría de la argumentación», *Revista de Filosofía* (México), XXXIII (2000), n.º 99, pp. 325-338; ALVAREZ COLIN, Luis, «El espacio simbólico latinoamericano: lugar constitutivo de la hermenéutica simbólica», *Religión y Cultura*, 2001, n.º 216, pp. 151-160.

la tradición tomista, Beuchot intenta con éxito mantener las virtualidades de la analogía para resolver los problemas que hoy día se plantea la filosofía. Desde su propuesta de hermenéutica analógica, trata de armonizar posturas opuestas como el univocismo y el equivocismo, así como mediar entre el objetivismo del cientifismo positivista y el subjetivismo del romanticismo y la postmodernidad. De este modo, situado entre modernidad y postmodernidad, la propuesta analógica de Beuchot «nos permite universalizar, pero respetando la diferencia. Ni puro lenguaje sin ser, vacío de contenido (*flatus vocis*), ni puro ser inexpresable. Ni puro objeto, ni puro sujeto, los dos en armonía nos dan la realidad y la interpretación. Ni puro sentimiento, ni pura razón iluminada, pues el hombre entero es el que interpreta; ni la puridad de lo uno, ni la de lo múltiple; ni la onotología débil, pero tampoco prepotente, sino analógica, equilibrada, proporcional»[7].

La propuesta filosófica de M. Beuchot he generado una interesantísima discusión, que ha ido sumando discípulos y seguidores, así como opositores y contrincantes, prueba segura de que su fórmula filosófica tiene calado y profundidad. Nos hallamos ante uno de los filósofos mexicanos más interesantes de la actualidad, de cuya capacidad intelectual e investigadora tenemos todavía que esperar muchos frutos.

c) *La filosofía existencialista e historicista* ha estado siempre muy bien representada desde la década de los cuarenta, y lo sigue también estando en la actualidad. Pero entre todos queremos destacar aquí al filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla[8], nacido en Maracaibo (Venezuela) en 1925. Doctor en filosofía por la Universidad Central de Venezuela (UCV), realizó estudios de postgrado en la universidades alemanas de Munich, Gotinga y Friburgo. Fue profesor titular de Teoría del conocimiento de la UCV, entre 1953 y 1969, así como de Filosofía contemporánea, entre 1955 y 1969. En esos mismos años fue director del departamento de Gnoseología y Filosofía de las ciencias del Instituto de Filosofía de la UCV (1955-157), fundado por J.D. García Bacca. Posteriormente fue Rector-Fundador de la Universidad Simón Bolívar de Caracas (1969-1979), donde realizó una espléndida labor al frente de esta Universidad tecnológica a la que dotó de gran prestigio por su rigor académico y los aportes investigadores. Ha desempeñado también la Cátedra UNESCO en 1996, y se está dedicando últimamente, continuando su constante diálogo entre filosofía y las ciencias, a un temática

---

[7] Peregrina Mancilla, C., *o.c.*, p. 101.

[8] Para todo tipo de información sobre su persona y obra, cfr. su Página Web: www.bib.usb.ve/Archivo Mayz/default.htm.

tan actual como es la astrobiología y sus repercusiones en el ámbito filosófico y antropológico.

Su tesis doctoral, realizada bajo la dirección de su maestro J.D. García Bacca y defendida en la UCV tras varios años de estudios en Alemania, fue publicada en 1956 bajo el título de *Fenomenología del conocimiento*[9]. García Bacca, en la recensión que publicó de esta obra en la revista *Episteme* (Caracas), se hacía eco de sus estudios en Friburgo, trabajando meticulosamente la obra de E. Husserl, especialmente sus *Ideen*. El objeto a que apuntaba Máyz Vallenilla con su escrito era «el problema de la constitución del objeto», tema de gran dificultad, como advierte García Bacca, pero que el autor ha conseguido dominarlo, utilizando para ello un «rígido método espinoziano». Con esta rigurosidad, Máyz Vallenilla se sitúa en el empeño de Husserl de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa.

Posteriormente, la obra del profesor E. Máyz Vallenilla se ha abierto a todos los aspectos fundamentales de la preocupación filosófica, desde la educación universitaria y la historia de la filosofía latinoamericana, hasta la Antropología filosófica y la filosofía de la técnica, tratando de aportar su particular punto de vista a lo largo de sus numerosas y valiosas publicaciones, fruto también de sus múltiples conferencias, recogidas algunas de ellas en su *Invitación al pensar del siglo XXI*[10]. Recientemente, como ya lo hemos señalado, se ha orientado, en su permanente interés en el diálogo filosofía-ciencia, por los problemas que hoy plantea a la filosofía los descubrimientos de la nueva ciencia denominada *astrobiología*, como se advierte en su libro *Fundamentos de la meta-técnica*[11] y en su artículo «Astrofísica y meta-técnica»[12], fruto de su conferencia pronunciada en la Iberoamerican School of Astrobiology, IASA, IDEA, Caracas (diciembre de 1999). Como indica Roberto Aretxaga, en la obra *Fundamentos de la meta-técnica*, el profesor E. Máyz Vallenilla «nos ofrece un análisis epistemológico crítico de la ciencia astrobiológica desde el particular enfoque de la meta-ciencia, lo que sitúa el mencionado escrito en el contexto más amplio de una crítica epistémica que desborda el marco estrictamente astrobiológico, dado que afecta a los fundamentos mismos de la ciencia y de la técnica en cuanto tales. La radicalidad de dicho planteamiento, así como lo revolucionario del concepto central que le sirve de base, la meta-técnica,

---

9 Carcas, UCV, 1956.
10 Caracas, Monte Avila/Cátedra UNESCO, 1998.
11 Barcelona, Gedisa, 1993.
12 Cfr. *Letras de Deusto*, 33 (2003), n.º 98, pp. 217-224.

quedan de manifiesto al advertir que tal crítica implica, en palabras del propio autor, la "superación de la Razón y la racionalidad que informan y sostienen a la técnica y/o al conocimiento técno-científico tradicional"»[13].

d) *Etica y Filosofía política*. Al calor del renovado interés que estos temas despiertan en el panorama de la filosofía contemporánea, también en la América hispana es importante la preocupación por este capítulo de la filosofía. Destacamos solamente algunos autores y publicaciones: Adriana Arpini (ed.), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*[14]*;* Osvaldo Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*[15], y *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*[16]; León Olivé (comp.), *Etica y diversidad cultural*[17]; Antonio Sidekum, *Etica e Alteridade: a subjetividade ferida*[18]; Fernando Salmerón, *Etica, analítica y derecho*[19]; Ernesto Garzón Valdés, *El velo de la ilusión. Apuntes sobre una vida argentina y su realidad política*[20]; J. Raúl Navarro García (coord.), *Sistemas políticos y procesos de integración económica en América Latina*[21]; Carlos Mondragón y Alfredo Echegollen (coods.), *Democracia, cultura y desarrollo*[22]; Horacio Cerutti y C. Mondragón (comps.), *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*[23]; María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*[24]; José Ramón Fabelo, «La problemática axiológica en la filosofía latinoamericana»[25]; Marta Harnecker, «La izquierda latinoamericana y la construcción de alternativas»[26]; Antonio Duplá, Piedad Frías e Iban Zaldúa (eds.), Occidente y el Otro: Una historia de miedo y rechazo[27]; etc.

e) *La filosofía marxista*. El marxismo ha tenido una larga tradición en Latinoamérica, como ya tuvimos ocasión de verlo cuando hablamos

---

[13] ARETXAGA, R., «Astrobiología y filosofía. Presentación», *Letras de Deusto*, 33 (2003), n.º 98, pp. 189-198; 196.
[14] Mendoza (Argentina), Universidad de Cuyo (EDIUNC), 1997.
[15] Madrid, Trotta, 1996.
[16] Buenos Aires, FCE, 1996.
[17] México, UNAM/FCE, 1993.
[18] Sao Leopoldo (Brasil), Editora UNISINOS, 1999.
[19] México, Distribuciones Fontamara, 2000.
[20] Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 2000.
[21] Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000.
[22] México, Praxis, 1998.
[23] México, Praxis, 1999.
[24] Barcelona, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 2002.
[25] En GUADARRAMA, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina*, *o.c.*, pp. 369-407.
[26] *Laberinto* (Málaga), 2001, n.º 6, pp. 43-62.
[27] Vitoria, Ayuntamiento de Vitoria, 1996.

de Mariátegui. Varios autores se han dedicado a estudiar la presencia y evolución del marxismo en tierras de América Latina[28]. Con la caída del muro de Berlín y disolución de la Unión Soviética, el marxismo entró en una profunda crisis de la que le resulta muy difícil salir. Uno de los focos de estudio del marxismo que ha permanecido más en activo ha sido Cuba[29]. Entre los diversos pensadores cubanos de la actualidad hay que a mencionar a Pablo Guadarrama[30]. Nacido en Santa Clara (Cuba) en 1949, se licenció en filosofía en la Universidad de La Habana, y se doctoró en la Universidad de Leipzip (Alemania del Este). Su labor profesoral la realiza en la Universidad Central de las Villas (Cuba) y, en calidad de profesor invitado, en diversas universidades latinoamericanas. En su obra se diferencian claramente dos períodos: uno vinculado a la filosofía marxista ortodoxa, ligada a la metodología marxista-leninista, y otro, más crítico respecto a la etapa anterior, en el que sin abandonar la orientación marxista se vincula a esta filosofía de modo más flexible y distante. Los núcleos de interés sobre los que Pablo Guadarrama se ha detenido en sus investigaciones, son variados; a) estudios sobre la filosofía cubana y latinoamericana[31], interesándose sobre todo por las figuras de Enrique José Varona[32] y de José Martí[33];

---

[28] Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *O marxismo na América Latina*, Sao Leopoldo, UNISINOS, 1995; GUADARRAMA, Pablo, «Bosquejo histórico del marxismo en América Latina», en Id. (ed.*), Filosofía en América Latina*, La Habana, Ed. Félix Varela, 1998, pp. 180-246.

[29] Sobre la filosofía cubana de la segunda mitad del s. XX, cfr. FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, Aachen (Mainz), Concordia, 1999, Serie Monografías, tomo 25.

[30] Cfr. LEÓN DEL RÍO, Yolanda y VALDÉS GARCÍA, Félix, «Pablo Guadarrama González (1949)», en JALIF DE BERTRANOU, Clara A. (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza (Argentina), EDIUNC, 2001, pp. 103-116; AMAYA, L./NAVARRO, K., «Pablo Guadarrama González. Filosofía, Modernidad y Globalización» (Entrevista), *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 5 (2000), n.º 11, 111-115.

[31] Cfr. GUADARRAMA, P., «Balance y perspectiva de la filosofía latinoamericana al final del milenio», en VV.AA., *Memorias del XXX Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1999; Id., *Historia de la filosofía latinoamericana*, vol. I, Bogotá, Universidad Abierta a Distancia, 2000; Id., *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, Edit. Ciencias Sociales, 2001; Id., *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*, Bogotá, UNINCCA, 1997; Id., *Humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación*, Bogotá, El Búho, 1993; Id., «Valoración en Cuba de la herencia filosófica cubana y latinoamericana», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 5 (2000), n.º 11, pp. 9-30.

[32] Con un estudio sobre este autor positivista obtuvo el doctorado en filosofía por la Universidad de Leipzig.

[33] Cfr. GUADARRAMA, P., «Humanismo práctico y desalienación en José Martí», en Id. (ed.), Filosofía en América Latina, *o.c.*, pp. 165-179.

b) el interés por el pensamiento marxista, que entiende al principio, como hemos dicho, de forma ortodoxa, para después distanciarse un tanto de la versión marxista-leninista. Dentro de este capítulo hay que situar sus esfuerzos por historiar la influencia marxista en el ámbito latinoamericano[34]; c) la relación entre marxismo y socialismo, así como el diálogo entre marxismo y postmodernidad. Guadarrama se ha dedicado a analizar en sus trabajos la crisis del marxismo, advirtiendo causas tanto endógenas como exógenas, pero entiende que la filosofía marxista sigue manteniendo un núcleo fundamental de validez de cara al futuro[35]; d) el fenómeno de la globalización y su repercusión sobre las culturas minoritarias. Frente a la imposición monocultural (occidental) que se está imponiendo por la línea hegemónica de la globalización, que no es más que una cultura artificial y consumista, Guadarrama defiende volver a las raíces de la verdadera cultura del conjunto de los pueblos y de su historia[36]. Si hubiéramos de sintetizar en un componente la línea central de la filosofía de Guadarrama, tendríamos que hacer referencia a su preocupación por lo humano, por la dimensión humanista del filosofar, cualidad y preocupación que él ve como uno de los rasgos específicos del filosofar latinoamericano[37].

f) El despertar de la *filosofía feminista y ecologista*. Es uno de los elementos interesantes de esta generación. En la imposibilidad de hacer un balance suficiente sobre esta doble temática, que en algunos autores suele ir unida, nos limitamos a presentar algunos trabajos de interés: Antonia Domínguez Miguela, *Esa imagen que en mi espejo se detiene (La herencia femenina en la narrativa de Latinas en Estados Unidos)*[38]; Mercedes Fernández y Alicia Gordillo, «Filosofía y sexualidad»[39]; Mercedes Fernández, «Filosofía y debates feministas»[40]; Elisabeth Dore y Maxime Molyneux (eds.), *Hilden Histories of Gender and the State in*

---

[34] Cfr., *Despojos de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina* (1999); «Bosquejo histórico del marxismo en América Latina», en Id. (ed.), *o.c.*, pp. 180-246.

[35] Cfr. *América Latina: marxismo y postmodernidad* (1994), *Marxismo y Antimarxismo* (1994), y *Humanismo, marxismo y postmodernidad* (1998).

[36] Cfr. Guadarrama, P./Pereliguin, N., *Lo universal y lo específico en la cultura*, La Habana, Edit. de Ciencias Sociales, 1990.

[37] Cfr. Amaya, L. y Navarro, K., Entrevista: «Pablo Guadarrama González. Filosofía, modernidad y globalización», en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 5 (2000), n.º 11, pp. 111-115.

[38] Huelva, Universidad de Huelva, 2001.

[39] En VV. AA., *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*. Seminario X. Zubiri/Ellacuría, Managua, UCA, 1994, pp. 193-221.

[40] En VV. AA., *Mundialización y liberación. II Encuentro Mesoamericano de Filosofía*, Managua, UCA, 1996.

Latin America[41]; Mathew C. Gutmann (ed.), *Changing Men and Masculinities in Latin America*[42]; Juan A. García y G. B. Guardia (eds.), *Historia de las mujeres en América Latina*[43]; Salvador Bernabéu Albert, *El septentrión novohispano: Ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*[44]; Elsa Támez, «El sujeto viviente "racializado" y "generizado"»[45]; Ofelia Schutte, «La alternativa del pensamiento feminista en América Latina»[46]; Roxana Reyes Rivas, «La miseria del esencialismo»[47]; Francesca Gargallo, «La alternativa del pensamiento feminista»[48]; Carmen Bohórquez, «La construcción de la antípoda femenina en el Diario de Colón»[49]; etc. Varias revistas latinoamericanas son especiales órganos de expresión del pensamiento feminista, como la costarricense Pasos y la Revista Mexicana de Sociología[50].

g) Pensamiento sobre el *indigenismo, el mestizaje y la interculturalidad*. Hemos tenido ocasión de acompañar en capítulos anteriores la historia del tratamiento del tema indígena, en sus diferentes momentos y perspectivas. En la actualidad, se entrecruzan teorías que van desde un indigenismo puro hasta quienes proponen experimentar en la América hispana un ámbito de intercambio de culturas, dentro de un mestizaje enriquecedor y ejemplar para otros ámbitos del planeta. Indico sólo algunos libros de interés: Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*[51]; Edmundo A. Heredia, *Espacios regionales y etnicidad*[52]; Marcos Antonio Muñoz, «Filosofía indígena: tras un filosofar autóctono»[53]; Lola García-Alix, *Foro permanente para las cuestiones indígenas*[54]; Lepoldo Zea y Mario Magallón (comps.), *Latinoamérica cultura de culturas*[55]; David Sobrevilla (ed.), *Filosofía*

---

[41] Durham/London, Duke University Press, 2000.

[42] Durham/London, Duke University Press, 2003.

[43] Murcia, Universidad de Murcia, 2002.

[44] Madrid, CSIC, 2000.

[45] *Pasos* (Costa Rica), 2000, n.º 88, pp. 14-19.

[46] *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, pp. 197-207.

[47] *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, pp. 209-216.

[48] *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, pp. 217-225.

[49] Ponencia presentada en el *III Congreso Internacional de Historiadores Latinoamericanos* (Pontevedra, 22-26, octubre, 2001. Sin publicar).

[50] Cfr. de esta última: LXI (1999), n.º 2, donde se publican varios trabajos y bibliografía importante.

[51] Barcelona, Paidós, 2000.

[52] Córdoba (Argentina), Alción Editora, 1999.

[53] En VV.AA., *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*, Managua, UCA, 1994, pp. 143-154.

[54] Copenhague, IWGIA, 2003.

[55] México, FCE, 1999.

de la cultura[56]; Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*[57]; Patricia Galeana (coord.), *Latinoamérica en la conciencia europea. Europa en la conciencia latinoamericana*[58]; M. Chust, V. Mínguez y V. Ortells (eds.), *Tiempos de Latinoamérica*[59]; Alberto Saladino García, *Indigenismo y marxismo en América Latina*[60]; etc.

h) Uno de los capítulos más interesantes de estos últimos años es el capítulo dedicado a la *historia de la filosofía latinoamericana*, en sus diferentes ámbitos geográficos. No conocemos una historia de la filosofía latinoamericana suficientemente amplia y completa. Pero sí están apareciendo historias regionales, o colecciones de textos sobre la situación actual de la filosofía en sectores parciales de ciertas áreas latinoamericanas, algunas de las cuales ya las hemos ido citando y utilizando. Señalo aquí los datos bibliográficos que nos resultan más interesantes: Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*[61]; María Luisa Rivara de Tuesta, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú* (tomo I); Id., *Filosofía e historia de las ideas en el Perú* (tomo II); Id., *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica* (tomo III)[62]; Gustavo Escobar Valenzuela, *Introducción al pensamiento filosófico en México*[63]; Antonio Ibargüengoitia Chico*, Suma filosófica mexicana (Resumen de Historia de la Filosofía en México)*[64]; Jorge E. Gracia, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*[65]; Clara Jalef de Bertranou (comp.*), Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo contemporáneo*[66]; Pablo Guadarrama (ed.), *Filosofía en América Latina*[67]; Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México Colonial*[68]; Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*[69]; Olmedo España Calderón (comp.), *Pensamiento filosófico contemporáneo de la América Central. Ensayos*[70];

---

56 Madrid, Trotta, 1998.
57 Barcelona, Anagrama, 2000.
58 México, FCE, 1999.
59 Castellón, Universidad Jaime I, 1994.
60 Toluca (México), UAEM, 1994.
61 Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001.
62 Lima, FCE, 2000.
63 México, LIMUSA/Noriega Editores, 1992.
64 México, Ed. Porrúa, 1980.
65 Pamplona, EUNSA, 1998.
66 Mendoza (Argentina), EDIUNC, 2001.
67 La Habana, Ed. Félix Varela, 1998.
68 Barcelona, Hérder, 1997.
69 México, Ed. Porrúa, 1989.
70 Guatemala, Ed. Oscar de León Palacios/Universidad de San Carlos de Guatemala/Universidad de Tromsó (Noruega), 1999.

Gloria Comesaña-Santalices, Antonio Pérez-Estévez y Alvaro Márquez-Fernández (comps.), *Pensadores iberoamericanos*[71]; Eudald Forment (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*[72]; VV.AA., *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*[73]; Germán Marquínez Argote y R. Salazar Ramos (eds.), *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*[74]; Ricaurte Soler, *La filosofía actual en América Latina*[75]; VV.AA., *El ensayo en Nuestra América. Para una reconceptualización*[76]; VV. AA., *El ensayo iberoamericano. Perspectivas*[77]; José Luis Gómez-Martínez, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*[78]; etc. Junto a estos textos, es interesante añadir el número monográfico, dedicado a la filosofía americana contemporánea, por la Révue de Métaphysique et de Morale (2001, n.º 4, octubre), y el artículo de Fernanda Beigel, «Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana»[79].

i) La evolución de la Filosofía de la liberación y la reflexión sobre el fenómeno de la globalización, la postmodernidad y la postcolonialidad. Las dos últimas décadas del s. XX han sido pródigas en surgimientos de nuevos planteamientos filosóficos latinoamericanos, al calor de los cambios globales que está experimentando no sólo Latinoamérica sino toda la humanidad. Por eso, en este capítulo vamos a presentar, de modo más amplio, las líneas de pensamiento más fructíferas e interesantes surgidas durante estas dos últimas décadas, que fundamentalmente han sido, en primer lugar, la evolución interna de la propia FL, obligada por el rápido desarrollo de los acontecimientos sociales y culturales latinoamericanos a replantear sus posturas, tanto por exigencias internas como por críticas externas; en segundo lugar, el fenómeno de la globalización, el llamado por Hinkelammert el *huracán de la globalización*, que está produciendo una serie de cambios tan profundos que obligará a la FL a repensar sus planteamientos teóricos y práxicos así como a defenderse de los planteamientos de la llamada *filosofía postmoderna*; y, en tercer lugar, la progresiva presencia entre los intelectuales latinoamericanos de los planteamientos de la llamada teoría

---

71 Maracaibo, UNICA, 2002.
72 Barcelona, PPU, 1987.
73 Bogotá, USTA, 1988.
74 Bogotá, El Búho, 1992.
75 México, Grijalbo, 1976.
76 México, UNAM, 1993.
77 México, UNAM, 1995.
78 Madrid, EGE Ediciones, 1995.
79 *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8 (2003), n.º 20, pp. 105-115.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

de la postcolonialidad, que, aunque nacida en el entorno cultural de las antiguas colonias inglesas del oriente asiático, se ha ido contagiando, sobre todo en ámbitos norteamericanos y alemanes, a los países latinoamericanos.

Según esto, voy a organizar las páginas posteriores alrededor de estos tres aspectos fundamentales:

1) la evolución al interior de la *filosofía de la liberación*,
2) la incidencia de la postmodernidad en América Latina, desde la década de los ochenta,
3) y la presencia de las teorías sobre la postcolonialidad, en la década de los noventa.

2. EL PROCESO EVOLUTIVO Y AUTOCRITICA AL INTERIOR DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

2.1. **La FL en permanente evolución**

Las diversas Filosofías de la Liberación han tenido sus propios desarrollos y su historia particular. Y en ese desarrollo han experimentado críticas, maduraciones internas, e incluso superación de los propios presupuestos de los que partieron, hasta incluso pensarse por parte de algunos autores que la FL, en cuanto tal, ya no tenía sentido, por lo que se debería orientar la reflexión filosófica en otras direcciones[80].

Como vimos en el capítulo anterior, dentro de la FL se dieron líneas de pensamiento muy dispares, todas ellas coincidentes en la necesidad de considerar a la filosofía al servicio de la liberación. Pero el modo de entender la liberación y el suelo filosóficos desde el que cada filosofía de la liberación ha tratado de fundamentar sus propuestas ha sido también muy dispar. La radicalidad crítica con la que H. Cerutti Guldberg se refirió siempre al quehacer propio de una FL, le llevó a él mismo a entender que tal propuesta estaba superada y había que pasar de una filosofía *de* la liberación a una filosofía *para* la liberación, e incluso a un abandono de estos presupuestos originantes, para orientar el filosofar hacia direcciones nuevas.

---

[80] Cfr. CERUTTI GULDBERG, H., «Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana "después" de la filosofía de la liberación», Ponencia del IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 19778, editada en Id., *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar*?, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997, pp. 25-33.

Aunque sin adoptar posturas tan drásticas, todos los filósofos de las diferentes posturas de esta matriz común de la FL han ido evolucionando paulatinamente, asimilando las críticas llegadas desde fuera sobre las insuficiencias de los primeros planteamientos de la FL, como desde una evolución interna, asimiladora de otras muchas influencias. Vimos que éste fue el caso de J.C. Scannone, E. Dussel, L. Zea, Arturo A. Roig y Fr. Hinkelammert, y también I. Ellacuría. Todos ellos, aun considerándose filósofos de la liberación, fueron cambiando poco a poco el modo de entender tal denominación. Pero no por eso entendieron que la FL había que superarla, sino que había que amoldar y corregir sus afirmaciones y pretensiones a medida que se producía en ellos una progresiva maduración filosófica.

Pero a partir de la década de los ochenta, y sobre todo de la de los noventa, comienzan a oírse nuevas voces y nuevas orientaciones en el ámbito de la filosofía latinoamericana, dentro de las diversas corrientes situadas en el ámbito de la FL. Esta nueva etapa sería fruto de dos factores sobre todo: en primer lugar, la superación de la postura considerada por algunos como excesivamente maniquea y agresiva de la etapa fundacional, que pretendía (sobre todo en la línea que hemos denominado «analéctica») considerar a la FL como una ruptura total y un surgimiento desde cero del pensar filosófico latinoamericano; y, en segundo lugar, la explicitación de algunos aspectos que ya estaban presentes en esa fase, y que orientarán ahora a la filosofía latinoamericana de la liberación hacia una «filosofía dialógica» (Gómez-Martínez)[81], o «filosofía inter-trans-cultural» (Fornet-Betancourt).

Veámoslo un poco más ampliamente. La filosofía de la liberación, sobre todo en su sector populista (pero también, en parte, en las demás corrientes) nació o se entendió desde una postura de confrontación. Así se entendió la «teoría de la dependencia», y desde ahí se montaron las categorías fundamentales de este pensamiento apoyadas en un esquema dicotómico: centro/periferia, dominación/liberación, centro nordatlántico/periferia latinoamericana, etc. Así, en *Las venas abiertas de América Latina*, Eduardo Galeano centra toda su reflexión en afirmar que «el subdesarrollo latinoamericano es una consecuencia del desarrollo ajeno»[82]. Esta postura, aun poseyendo gran parte de verdad, se va considerando cada vez más como demasiado cómoda y poco fructífera, porque

---

[81] Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica», en *VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, 359-366.

[82] Cfr. GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, S.XXI, 1999 (15.ª ed.).

es una afirmación que no refleja toda la realidad. Además, estas posturas de confrontación no hacen más que reproducir el problema, pero al revés, entendiendo ahora que la mejor y única filosofía auténtica será la de la liberación latinoamericana. Así, la filosofía y la cultura oprimidas se convierten, a su vez, en opresoras. La curioso es que con ello, se habría dado la vuelta al planteamiento de E. Lévinas, de superar la cerrazón de la Totalidad occidental desde la dinámica del Infinito, en un diálogo interpersonal e intercultural que no tiene meta final. De ahí que se considere ahora que esta posibilidad que se plantea de una filosofía intercultural y dialógica se halle ya presente, en sus presupuestos fundamentales, dentro de las mismas raíces de la propuesta liberadora de Dussel y de Scannone.

Por otro lado, esta nueva etapa o línea de pensamiento, según J.L. Gómez-Martínez, estaría abriéndose camino ya desde hace tiempo en los escritos de Leopoldo Zea. El filósofo mexicano señala que no tiene sentido una FL que persiga convertirse en dominadora de otras/os. Así, esta nueva etapa trata de presentar el esencial e inevitable carácter *dialógico* del pensamiento de la liberación. Surgiría inserto en la modernidad y como una contundente respuesta al discurso *postmoderno*[83], sobre todo en lo que tiene de individualista e insolidario, y de negación de la universalidad de la razón (al menos como horizonte o meta a perseguir), con las implicaciones negativas que eso supone respecto a las culturas más «débiles». La FL proyecta la constitución de un diálogo humanista y humanizador, en el que cada individuo y cada cultura pueda expresar su propio discurso, sin cortapisas y en plano de igualdad.

Por tanto, frente al estructuralismo (y, en parte, la postmodernidad), que centra el sentido en la sintaxis lógica de las redes de diálogo, esta FL sitúa el sentido en cada hombre como dialogante. Sin seres humanos, sin sujetos, no hay diálogo, ni hay sentido. Así, todo ser humano, y toda cultura, tiene derecho a crear su propio discurso, y, además, la

---

[83] Nos referiremos más adelante a la postmodernidad. Cfr. sobre la dialéctica modernidad/postmodernidad en Latinoamérica, NOEMÍ, Juan, «Postmodernismo y Postmodernidad en Teología», *Stromata*, LI (1995), n.º 3-4, 287-299; MANSILLA, H.C.F., «Esbozo de una teoría crítica de la modernización: la marcha victoriosa de la racionalidad instrumental en América Latina», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXII (1994), n.º 78-79, 159-171; CASTRO LÓPEZ, Octavio, «Las paradojas de la modernidad», *Analogía Filosófica*, 8 (1994), n.º 2, 159-173 (Se trata de un comentario al libro de Luis Villoro, «El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento», México, FCE, 1992); CASTRO GÓMEZ, Santiago, «Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana», *Disenso* (Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano), Tübingen (Alemania), n.º 1, 1995, 270-286.

legitimidad axiológica de todo discurso humano se encuentra únicamente en su relación al «otro».

De tal modo que aquí se ve el aporte fundamental de la FL: problematizar el discurso filosófico de la post-modernidad europea, al menos en su dimensión pragmática. Frente a una cómoda postura de «correr la cortina» ante la interpelación del discurso del «otro», la FL le interpela para que acepte ese «otro» discurso, como un nuevo foco de generación de sentido junto a los demás. Como consecuencia de ello se problematiza incluso el concepto mismo de «Tercer Mundo», como si fuera un dialogante de segunda categoría, abriéndole a la filosofía europea la posibilidad de poner en crisis la propia postura de superioridad e indiferencia. Así, Leopoldo Zea, en su libro *Discurso desde la marginación y la barbarie*[84], señala que es la incomprensión la que considera como «bárbaro» el otro discurso, pues lo considera propio de una subhumanidad, desde el centro hacia la periferia.

Frente a ello, se propugna la igualdad de discursos, en cuya situación todo hombre y cultura es centro, y se dialoga desde situaciones de igualdad. Este intento de crear un nuevo marco teórico para la FL surgiría hacia 1980, de la mano de autores como L. Zea, R. Fornet-Betancourt, y H. Cerutti. Su propuesta la entienden como un intento de problematización y de revalorización, a la vez, de la FL. Según H. Cerutti, esta reflexión debe «problematizar» a la misma filosofía de la liberación, y a sus pretensiones de soberanía, autonomía y autarquía. Lo que importa no es tanto construir una pulcra, sistemática y atractiva filosofía latinoamericana o de la liberación, sino que importa el «proceso de liberación», en tanto es el sujeto que genera y critica sus propias formulaciones. Proceso y teoría son, por tanto, inescindibles y mutuamente fructíferos.

2.2. **La propuesta de filosofía intercultural de R. Fornet-Betancourt**[85]

Raúl Fornet-Betancourt nació en Holguín (Cuba) en 1946. Realizó sus primeros estudios universitarios en la Universidad de Salamanca, donde consiguió la licenciatura y el doctorado en filosofía. Posteriormente se ha

---

[84] Barcelona, Anthropos, 1988.

[85] VALLESCAR PALANCA, Diana de, «Raúl Fornet-Betancourt (1946)», en JALIF DE BERTRANOU, Clara A. (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza (Argentina), EDIUNC, 2001, pp. 81-90; PICOTTI, Diana, «Sobre “Filosofía intercultural”. Comentario a una obra de R. Fornet-Betancourt», *Stromata*, 52 (196, n.º 3-4, pp. 289-298; SEPÚLVEDA, Manola/AVENDAÑO, Claudia, «Raúl Fornet-Betancourt y la Filosofía Intercultural», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 4 (1999), n.º 6, pp. 111-115.

afincado en Alemania, donde continuó su formación filosófica, con el doctorado en Filosofía, especialidad de Lingüística y Teología en la Universidad de Aachen (Aquisgrán). Es profesor de las universidades de Bremen y de Aachen, así como profesor invitado de diversas universidades latinoamericanas. Es una característica muy notable de Fornet el trabajo de promover el diálogo entre culturas y entre diversas corrientes filosóficas, a través de la revista Concordia[86] que él mismo dirige, y a través también de la organización de diversos encuentros filosóficos entre el pensamiento latinoamericano de la liberación y el pensamiento crítico europeo, sobre todo la racionalidad comunicativa y la ética del diálogo de Habermas y de Apel[87]. Este impulso dialogante e intermediador le ha llevado a ser miembro de diversas sociedades filosóficas como la Sociedad Europea de Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, y la Sociedad Filosófica Intercultural[88].

Entre sus publicaciones se encuentran diferentes trabajos encaminados a estudiar y dar a conocer el pensamiento filosófico de América Latina, en especial en aquellos momentos y autores que se plantearon originalmente y libremente la razón de ser y las posibilidades de un pensamiento latinoamericano auténtico. Su amplia producción escrita se ha desarrollado tanto en español como en alemán, contribuyendo de esa manera a una más amplia recepción del pensamiento latinoamericano en Europa central, sobre todo[89]. Dada su formación en ámbito europeo (Francia, Alemania y España), los autores que más influyeron en sus primeras andaduras filosóficas fueron Sartre, Foucault y Lévinas, así como más adelante el marxismo y los más destacados pensadores latinoamericanos, entre los que destaca su compatriota José Martí.

Siguiendo a Diana de Vallescar, podemos articular el itinerario intelectual de R. Fornet en cuatro grandes etapas: a) la recepción de la filosofía europea (1978-1986); b) la ruptura o tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994); c) la propuesta de un nuevo paradigma: la filosofía intercultural (1995); d) momento de una praxis ético-política

---

[86] *Concordia, Revista Internacional de Filosofía*, fundada y editada por Fornet, desde 1982, desde Aachen. También es editor de *Concordia Reihe Monographien*, desde 1984.

[87] Desde 1985 inició, junto con otros intelectuales, un programa de diálogo entre la ética del discurso de Apel y Habermas y la ética de la liberación latinoamericana: cfr. BEORLEGUI, C., «Diálogo de éticas: entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)», *Estudios de Deusto*, 45/1 (1997), 67-95, sobre todo en páginas 70-71.

[88] Ha promovido y coordinado los dos Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural, celebrados en México (1995) y en Brasil (1997). Igualmente dirige los Seminarios para el programa de Diálogo Interdisciplinar.

[89] Para una bibliografía casi completa sobre Fornet-Betancourt, cfr. VALLESCAR PALANCA, Diana de, *o.c.*

de la interculturalidad (desde 1995). Vamos a ir viendo los aspectos más significativos de cada etapa.

a) *Etapa de recepción de la filosofía europea (1978-1986)*

En esta etapa se advierten dos momentos diferenciados, denominados por Diana de Vallescar como momento de *una recepción acrítica y consistente*, y el momento de *inflexión en su pensamiento*, distanciándose críticamente del pensamiento europeo. Como ya hemos señalado, sus primeros años de formación en suelo europeo le permitieron adquirir una amplia y profunda formación filosófica de corte europeo, que, como el propio autor reconoce, la recibió de modo acrítico y sin distancia cultural. Esa recepción acrítica la percibió después como el aceptar la filosofía europea como si fuera *la filosofía* sin más o el modelo exclusivo de filosofía universal. De modo que cuando estudia y se plantea la realidad de la filosofía latinoamericana la entendía desde un enfoque colateral y eurocéntrico.

«La temática de esta etapa se centra en la disputa de la existencia o no de una filosofía latinoamericana. Mantiene una concepción de filosofía entendida como "un quehacer esencialmente humano" y cuya dirección apunta a "una forma de realizar anticipadamente la verdad del hombre", vinculada a una de sus categorías clave: la dimensión histórica, que "codetermina sus formas de manifestarse"»[90]. Pero este sesgo histórico no pasa en este momento de ser una categoría accidental, sin que forme parte y afecte a la esencia del propio filosofar. Es decir, parte de una concepción de la filosofía que contiene un núcleo único esencial, nacido en el ámbito europeo, y en el que se tendrán que insertar las demás tradiciones culturales para que puedan ser consideradas como filosóficas.

En ese sentido, el modo como en esta época considera los planteamientos de la filosofía de la liberación latinoamericana es deudor de este enfoque señalado, por lo que entiende que, aunque haya que atender a la propia circunstancia y situación sociocultural para filosofar, se tendrá que enraizar en ese tronco esencial y común para poder ser *filosofía* en su sentido auténtico. «De ahí que si esa filosofía hispanoamericana se dedica a atender prioritariamente su circunstancia, nuestro autor indica, podrá estar situada pero aún así será "simplemente filosofía". Ha de dejarse pues toda consideración de lo particular —o la circunstancia

[90] VALLESCAR, Diana de, *o.c.*, p. 83. Las comillas son de la autora.

específica— a las ciencias humanas que cuentan con el instrumental adecuado para afrontarlo»[91].

Según estos planteamientos, entendía el autor en esta época que de nada valía la tarea y los esfuerzos de los diversos autores en analizar las circunstancias en las que se han desenvuelto las ideas filosóficas latinoamericanas, puesto que no descubrían nada nuevo que afectara al núcleo esencial del filosofar, en la medida en que sean cuales sean sus circunstancias lo importante es que sea simplemente filosofía. Era, pues, evidente la idea que tenía de la estricta separación y diferenciación entre filosofía y situación o circunstancia.

Pero este modo de pensar fue cambiando a partir de 1984, en el momento en que realiza Fornet una relectura de la historia del pensamiento latinoamericano a través de varios de sus autores más valiosos y representativos, lo que le lleva a un conocimiento más completo y panorámico de la situación de la América hispana. Y va siendo cada vez más consciente de la intrínseca importancia y significación de la circunstancia en el propio interior del pensamiento filosófico. Y entre todas las corrientes filosóficas latinoamericanas, advierte en la recién surgida FL como el «modelo que explicita y sistematiza el problema de la contextualización e inculturación de la filosofía latinoamericana, porque se articula *desde* el contexto y la cultura latinoamericanos, y ya no se habla sólo *en, sobre o para* América. En esta etapa considera que en ella se ha logrado la autoconciencia necesaria que le permite entablar una discusión en pie de igualdad con la filosofía europea, a la par que se constituye en desafío a su pretendida universalidad»[92].

Así, pues, el contacto con la FL le descubre a Fornet la importancia del enfoque situacional de cara a la raíz y al contenido del propio filosofar. De este modo, no hay ya un filosofar esencial, situado por sobre las culturas y circunstancias (aunque curiosamente antes se aceptaba que ese núcleo esencial se hallaba constituido y enraizado en una circunstancia cultural: la europea), sino que la filosofía está siempre comprometida con una cultura y con un enfoque situado y comprometido. Así, pues, la filosofía es un fruto inevitablemente contextualizado e inculturado. Esto pone en crisis la propia esencia de la filosofía y el quehacer del filósofo profesional. Esto lleva, desde el enfoque de la FL, a la búsqueda del enfoque más adecuado, desde el que se tenga una peculiar claridad epistemológica a la hora del esclarecimiento de la verdad. Y ese enfoque privilegiado se consigue desde la «inserción directa y

---

[91] Ibídem, p. 83.
[92] Ibídem, p. 84.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

comprometida en la praxis histórica y su focalización en el pobre como sujeto histórico de la reflexión filosófica, replanteando así la significación de la filosofía en la vida real de la comunidad con la consiguiente apertura a su conciencia histórico-cultural»[93].

Este modo de entender el quehacer filosófico lleva inevitablemente a la relativización de la propia postura o punto de vista, en la medida en que exige al filósofo ponerse a la escucha de la llamada de la propia comunidad, entendiéndose la tarea filosófica como un servicio al esfuerzo de la liberación de los desclasados y excluidos. Todo esto exige a la filosofía abrirse a una nueva metodología filosófica, que sea deudora de las diversas aportaciones del saber popular, mediado críticamente por las diversas ciencias humanas. De este modo se replantea críticamente la pregunta acerca de una auténtica filosofía latinoamericana, desde una forma adecuada de entroncar la reflexión con su correcto contexto desde el que tiene que emerger.

El propio autor, en escritos posteriores, ha realizado un recorrido crítico y corrector de sus posturas primeras, a la hora de replantear el modo como tiene que ser entendida y realizada la tarea de filosofar desde América Latina. Así, en «Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural»[94], comienza Fornet con una autocrítica a toda su postura anterior, en la que defendía que la FL debiera de entenderse como un ejercicio de entroncar la filosofía en las culturas y circunstancias de Latinoamérica. Por tanto, aunque defendía la necesidad de inculturación y contextualización de la filosofía, lo entendía dentro de un modelo en el que la filosofía poseía ya un núcleo fuerte (un «logos») que se mantenía intacto, sirviendo así para todos los países y culturas. Y ese logos o núcleo esencial se aplicaba después a cada cultura y contexto filosófico particular. De tal forma que así, pensaba Fornet, no se reducía la filosofía a ser repetitiva ni imitadora. Igualmente, la inculturación era entendida como la expresión concreta del proceso de historificación del logos.

Pero ahora se da cuenta Fornet de que esta tesis es muy problemática, por no ser suficientemente radical desde la idea que en la actualidad va cobrando la filosofía sobre sí misma. Piensa que los modelos de inculturación (por ejemplo el que propone J.C. Scannone[95]) siguen dominados

---

[93] Ibídem, p. 84.

[94] *VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 367-375.

[95] Cfr. SCANNONE, J.C., «Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular», en SCANNONE, J.C./ELLACURÍA, I. (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Santafé de Bogotá, Universidad Javeriana, 1992, pp. 123-139. (Hacer también referencia a otras obras de Scannone de la etapa que él llama de «filosofía inculturada», en mi artículo de Realidad).

por una concepción del logos filosófico orientado aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte, como si la filosofía tuviera un «núcleo fuerte», que puede y debe aplicarse a cada cultura. Así, el aspecto dinámico, histórico, de la filosofía se aplica a la envoltura, pero no a ese núcleo, que representaría la estructura fundamental de la racionalidad filosófica, sancionada por la tradición (occidental). De ese modo, esta idea de filosofía le marcaría a priori las fronteras de sus posibilidades de desarrollo futuro.

b) *La etapa del tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994)*

Fornet quiere ser en esta etapa consecuente con las limitaciones que ha observado en su modelo anterior, tanto en relación a la centralidad de la filosofía europea como en relación a una filosofía latinoamericana inculturada, tratando de operar ahora con el modelo de la interculturalidad en la filosofía. Se trata, pues, de liberar al logos filosófico de toda estructura de racionalidad constituida, para que pueda manifestarse en su originaria potencialidad polifónica. Por tanto, se trata de superar la idea de racionalidad heredada de la tradición occidental, y de ensayar «la experiencia de lo filosófico como campo de (posibles) sentidos lógicamente abierto e indefinido»[96].

La razón de ello está en que la categoría de «inculturación» ya no es consideraba por Fornet como «suficientemente radical como para poder ser base del giro innovador que está requiriendo de la filosofía la nueva constelación de saberes y culturas que determinan hoy nuestra imagen del mundo»[97]. Incluso tiene Fornet la sospecha de que esta categoría funciona con un esquema implícito en el que se sigue considerando como modélico y esencial la referencia a la filosofía occidental. Si esto es así, nos hallamos todavía lastrados por una importante insuficiencia teórica, en la medida en que partiríamos de un modelo insuficiente de filosofar, ya que estaríamos impidiendo al logos filosófico, a la racionalidad entendida en toda su amplitud, manifestarse en su radical más profunda que es fuente de una inevitable capacidad polifónica.

Se trata, por tanto, de *liberar* a la filosofía de toda interpretación unilateral y limitante, entendiendo *liberar* como partir de la convicción de que no existe ningún modelo de filosofar que haya que considerar como referente absoluto y definidor de la esencia que todos los demás

---

[96] Cita tomada de VALLESCAR, Diana de, *o.c.*, 85.
[97] Cita tomada de Ibídem, p. 85.

tienen que imitar. Esto supone abrir el concepto tan cerrado hasta ahora de lo filosófico y entenderlo como algo plural y polifacético. No nos extrañará que Fornet entienda estos modelos de inculturación como una continuación más sutil del *colonialismo*, como trata de mostrarlo en el caso de la aplicación de este modelo de inculturación al caso del pensamiento indígena. Si se intenta, piensa Fornet, aplicar esta inculturación a lo indígena, se estaría aplicando implícitamente categorías de la tradición occidental al núcleo esencial de la cosmovisión indígena, que se vería afectada tanto en el ámbito de la memoria simbólica, como en el del ámbito mítico y en su tradición autóctona.

Para explicar el cambio que supone entre ambos modos de entender la filosofía, Fornet utiliza la siguiente metáfora. En la primera postura, la filosofía es un tronco común que va dando flores y frutos distintos, según el injerto o el trasplante propio realizado por la inculturación. Son frutos de cada país, pero salidos de un tronco común a todos los países. En cambio, en la segunda postura es al revés: se trata de que cada cultura mantenga su tronco, y allí se injerte lo que interese de otros mundos y culturas. Como decía José Martí: «Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas»[98].

Esta segunda postura supone un movimiento de trans-racionalización del logos filosófico, fruto de la aceptación de la solidaria equivalencia de los logos en que hablan las culturas. De este modo se da la vuelta al problema. Esto supone que hay que superar la idea de comparar las filosofías desde un punto de vista neutral, trascendente y superior/ventajoso. Esa situación no tiene sentido, no es correcta. Y cuando alguien la defiende, está poniendo su punto de vista como el absoluto, cuando no pasa de ser uno más de entre los múltiples puntos de vista que existen. De esta manera estamos impelidos no sólo a repensar la comprensión de la filosofía con la que solemos trabajar, sino también a replantear nuestra manera de entender la relación con la tradición occidental de la filosofía. Hay que des-definir la filosofía, liberarla de la definición monocultural, y superar la definición de la filosofía occidental como paradigma universalmente normativo.

Así, el *desde dónde* y el *cómo* hacer filosofía se manifiesta ahora como una tarea contingente y respectiva a otras formas. Por tanto, no basta aceptar que dentro de la filosofía hay épocas históricas que son superadas por las siguientes, sin que junto a su tradición histórica,

---

[98] Cfr. MARTÍ, José, «Nuestra América», *Obras Completas*, La Habana, 1975, tomo 6.º, p. 18.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

sancionada como clásica, hay también perspectivas *oprimidas*, acalladas o minusvaloradas, y que pudieron ser, en su pasado, de otra manera.

En conclusión, la contingencia de toda forma de filosofía parece ser la perspectiva de fondo para ensayar responder de forma radical a la cuestión de cómo hacer filosofía hoy. Se trata, pues, de ver si desde la experiencia cultural de los pueblos de América Latina se puede esbozar un plan de filosofía intercultural, o bien, de una filosofía que se articule desde el diálogo entre culturas. Este intento es lo más contrario a un regreso al provincianismo, a lo comarcal. Aunque también va contra el peligro de ocultar la diferencia cultural bajo el manto opresor de una universalidad decretada monoculturalmente. Frente a ello, sólo queda un camino: una universalidad conseguida por la convocación de universalidades históricas, que, mejor que *universalidad*, habría que denominar *pluri-diversidad*.

c) *La filosofía intercultural como nuevo paradigma de filosofía (1994-1995)*

«En esta etapa, como señala Diana de Vallescar, nuestro autor describe y fundamenta a nivel hermenéutico su programa o propuesta para una filosofía intercultural. En ella se deja ver un nuevo talante para el filosofar que aspira a la "transformación intercultural de la filosofía", porque se es consciente —y se subraya— de la "contextualidad e historicidad que afectan a todo tipo de saber humano"»[99]. Fornet entiende que el modo de entender generalmente el filosofar posee una fuerte carencia de estilo que favorezca la «cultura del diálogo y del intercambio», elemento que es fundamental especialmente en el contexto latinoamericano, ámbito constituido como un mosaico de culturas. Por tanto, el pensador latinoamericano se encuentra ante el reto de valorar y recuperar toda esa pluralidad de culturas, la mayoría de las cuales han sido postergadas y acalladas.

Ante esta realidad, Fornet propone un programa o modelo de filosofía intercultural a partir de la situación de Iberoamérica[100]. Modelo que no sólo debe servir para ella, sino que tiene que extenderse posteriormente al conjunto del contexto mundial. Este modelo de filosofía

---

[99] VALLESCAR, Diana de, *o.c.*, p. 86.

[100] Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, «Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural», ponencia presentada en el *VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, pp. 367-375.

intercultural tiene que partir de reconocer y aceptar la auténtica realidad latinoamericana: América es un mundo intercultural, compuesta de muchos pueblos. Por tanto, hay que reinterpretar el hecho del *descubrimiento/conquista* de América, puesto que América no es el lugar de encuentro de dos mundos, sino un mosaico de muchos pueblos, y lugar de relación de muchas culturas. Hay, pues, que re-descubrir la realidad americana en su originaria pluralidad.

Por tanto, hay que oponerse a entender «Nuestra América», al estilo de cómo lo hizo y nos enseñó José Martí, como una interpretación uniformizante. Considera Fornet que a Martí se le entendió en el contexto, bastante restrictivo, de la dicotomía y lucha con los EEUU. Eso es correcto, pero no es la idea y el contexto únicos en el que hay que entender el pensamiento de Martí. «Nuestra América» es una utopía a fraguar históricamente, y a realizarla en lo concreto, a través de la lucha histórica por la liberación. «Nuestra América» nace con la liberación de las diferencias culturales, y sobre la base de la libre comunicación de los pueblos. «Nuestra América» es, pues, un proyecto de realización de la unidad a partir de la irreductible diversidad originaria.

A continuación, Fornet presenta una serie de puntos que considera claves para un programa de filosofía intercultural desde el pensamiento iberoamericano. En primer lugar, se necesita una relectura crítica del pensamiento iberoamericano. El caso indicado de José Martí puede ser paradigmático, tal y como lo hemos presentado. Pero no es el único que ha sabido ver la multiplicidad real y lógica como está constituida América. Se necesita, pues, una labor histórica de reconstrucción crítica de nuestra tradición de pensamiento. Y esta tarea debería abarcar varios puntos: a) Una relectura de la historia de las ideas, tarea que ya se ha hecho, en parte, y que se está haciendo en América. Es un área que ha sido muy trabajada, sobresaliendo recientemente Ardao, Gaos, Roig, Zea y otros. Pero habría que explicitar los criterios con los que se ha historiado nuestro pensamiento, para saber así por qué la historia ya escrita de ese pensamiento se ha escrito de esa manera y no de otra; o por qué otras voces se han quedado en segundo plano, o marginadas. La propia relectura abrirá nuevos caminos. b) Además, hay que aplicar este estudio crítico a otras tradiciones. Es decir, no basta referirse a las historias transmitidas por escrito, sino a otras fuentes transmisoras de pensamiento: tradiciones orales y simbólicas. De modo especial, hay que extender esta tarea a los pueblos indígenas y afroamericanos, cuidando de no querer entender demasiado rápido a esos pueblos cuando usan el español. No proceder a su asimilación o reducción a lo nuestro (a nuestras categorías del lenguaje español), y concluir en seguida que pertenecen a «nuestro» (occidental) pensamiento. Y ello porque, como

ya vio Unamuno y expresó Juan Marinello, «la lengua española había dicho en América cosas que nunca dijo en España».

El segundo punto del programa comprendería un esfuerzo por reaprender a pensar. Superar un horizonte de pensamiento monocultural y abrirse a la aventura de un pensar que se percibe primariamente como lugar de proceso, donde se dan cita diversas voces. Pensar sería así ejercicio de convocación de voces, de saberes y de sabidurías. Y este punto ya no estaría al nivel de la dialéctica sujeto-objeto del conocimiento, que supone dominación, desigualdad y superioridad del primero sobre el segundo, sino en el nivel de la relación sujeto-sujeto, en clima de igualdad y de respectividad. Sólo hay sujetos, dando pie a la transformación del conocimiento, cuando se da una relación entendida como proceso de nacimiento común con el otro sujeto. Sería un pensamiento no impositivo, sino que se arriesga a ir co-naciendo con otras culturas.

El tercer elemento del programa comprende la tarea de desarrollar filosofías pro-posicionales. Este pensar filosófico tiene que pasar de la actitud de la posición definiente (cerrada) a la actitud de la pro-posición indicadora. Es una filosofía pro-posicional, que no privilegia ningún sistema conceptual, porque es consciente de la contingencia de su acceso a la realidad regulativa, y porque entiende que el saber último y completo, incluso cerca de su propio saber, se consigue acaso sólo en la experiencia de la inter-trans-culturación. En gran medida, tras este pensamiento se halla la propuesta de la acción comunicativa de Apel y Habermas, entendida libremente, y también, en parte, el pensamiento de E. Lévinas. De este modo, se evita caer en el relativismo cultural y moral.

Como hemos señalado antes, esta propuesta, que comienza desde el ámbito americano, no se queda ahí, puesto que si no sirviera más que para América no sería un modelo válido, al no poder ser universalizable. Se trata, por el contrario, de proponer una nueva forma de universalidad. No se trata de encontrar un estilo de filosofar que sea el mejor y los demás tienen que imitarlo (así se ha entendido la referencia a lo occidental), sino que la nueva universalidad tiene que venir desde abajo, desde el diálogo entre culturas. Ese diálogo tendrá que conseguir discernir, dentro de los aportes de las diferentes culturas, elementos válidos y dignos de ser universalizados y de formar parte del acerbo común. Todo esto, claro está, presupone cambiar, como estamos diciendo, el modelo hasta ahora válido y centralizado de filosofar, para abrirse a una «filosofía de rostro polilógico y promotora del derecho a la polifonía cultural». Y ello tiene que ser así, porque «la filosofía intercultural no es, pues, una filosofía comparativa, ni una sim-

ple reflexión sobre las culturas o sus potencialidades filosóficas, sino un filosofar a partir de ellas. Subyace a la propuesta una dinámica del paso de lo monocultural a lo intercultural y de lo monodisciplinar a lo interdisciplinar»[101].

d) *Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad*[102]

En esta etapa se da el paso o salto de presentar un nuevo modelo de filosofar a entrar más directamente a reflexionar sobre la contextualidad de nuestro pensamiento y de nuestra existencia (*desde dónde* pensamos) y hallar en esa reflexión la «función de la filosofía intercultural» en un mundo como el nuestro, configurado por la realidad de la *globalización*. Se trata, pues, de bajar a la praxis de intentar aprender a filosofar y a vivir desde el diálogo intercultural, constituyendo este modelo teórico y práxico una «protesta alternativa» al modelo predominante que se nos está imponiendo como único modelo posible de relacionarnos en un mundo que se nos está haciendo más pequeño e interrelacionado. Esa praxis de contagio de este nuevo paradigma teórico-práxico la está realizando Fornet a través de sus escritos y de la organización de Congresos de Filosofía Intercultural, como dijimos más arriba.

En las palabras de apertura del II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Sao Leopoldo (Brasil), en 1997[103], nuestro autor indicaba que su propuesta supone un trabajo de largo aliento, cuyos primeros pasos se están empezando a dar. Para poder realizar correctamente esta tarea, lo primero que se necesita es ser conscientes del marco histórico en el que nos encontramos, que no es otro que el proceso de *globalización*. Este proceso, resultado de la política económica mundial, no tolera diferencias ni planes culturales alternativos. La globalización no es un fenómeno de poner en contacto a las diferentes culturas

---

[101] VALLESCAR, Diana de, *o.c.*, p. 87.

[102] Cfr. FORNET-BETANCOURT, R., *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José de Costa Rica, DEI, 1994; Id., *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 1992.

[103] Cfr. FORNET-BETANCOURT, R., «Introduccón: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas», *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México), XXX (1997), n.º 90, pp. 365-382; Id., «Supuestos filosóficos del diálogo intercultural», *Revista de Filosofía* (México), XXXII (1999), n.º 96, 343-371; Id., «Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales. Desde una perspectiva filosófica», *Pasos* (San José, Costa Rica), 1999, n.º 83, 9-21.

para que dialoguen entre ellas, sino que se trata de un fenómeno de imperialismo occidental, o mejor, de los grupos dominantes de Occidente. En su estrategia, convierten la *cultura* en un simple producto de mercado y de consumo. Venden sus productos culturales y tratan de domesticar al resto de las culturas. Por tanto, la globalización se nos aparece como una ideología totalitaria. A través de la lógica y de los intereses del mercado trata de dictar los modos de vivir y de pensar de todos.

La toma de conciencia de esta realidad nos hace pensar que la propuesta de un diálogo simétrico y abierto entre las diversas culturas no es una realidad que se esté dando o que se pueda dar hoy, sino más bien un desafío y una esperanza para el futuro. Lo que hoy existe es más bien un conflicto entre culturas, no un diálogo. Todas están siendo postergadas y arrasadas por el «huracán de la globalización», en expresión que ya veíamos en Hinkelammert. Se estaría dando, pues, en estos momentos un nuevo proceso de colonización de una amplitud sin precedentes en la historia anterior.

Esto le lleva a Fornet a entender que quizás lo que hay que hacer para instaurar su propuesta de diálogo cultural no es tanto empezar por ese diálogo como si fuera ya posible, sino detenerse en reflexionar sobre las condiciones que pueden hacer posible dicho diálogo. Por eso, dada la situación de nuestro mundo, el diálogo entre culturas tiene que ser más bien un diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares y de todo tipo, que están concretamente condicionando la propuesta ideal de un intercambio cultural.

A la filosofía le correspondería, en primer lugar, la tarea de desenmascarar las contradicciones dadas en nuestro mundo, en el que se nos invita constantemente al diálogo de culturas sin estar dispuestos a preparar las condiciones adecuadas para que ello sea posible. Y además, la filosofía debería explicitar cuáles serían las condiciones más adecuadas para que un diálogo correcto sea posible. En opinión de Fornet, esas condiciones deben permitir que cada cultura disponga de la materialidad adecuada para su libre desarrollo. Como puede verse, esta «cuestión previa» no es un asunto baladí ni secundario, sino que se dirige al centro de la cuestión, constituyendo parte esencial del proceso de diálogo intercultural.

En definitiva, la aportación propia de la filosofía será iluminar el contexto del diálogo, y hacer también clara la conexión estrecha entre las condiciones contextuales y la posibilidad de tomar a las otras culturas en serio, respetando su derecho a participar en el diálogo. Por tanto, las tareas que le incumben a la filosofía son: denunciar la asimetría de poder en el contexto mundial; explicar el programa del diálogo entre

culturas; y formular un *plan alternativo* al de la globalización que se nos impone, puesto que es necesario declarar que la crítica al monoculturalismo impositivo de la globalización tiene también un plan, una alternativa a la globalización. Y esta tarea, entiende Fornet, forma parte de la propia transformación intercultural que la propia filosofía necesita llevar a cabo. La filosofía tiene que hacer una adecuada autocrítica, puesto que la sospecha es que se ha quedado encerrada en un único ámbito cultural, el occidental. La filosofía debe, pues, confrontarse con el actual contexto de la globalización y con las fuerzas culturales que presentan un modelo crítico alternativo. Es necesario, pues, que la filosofía se vea confrontada y criticada por esta pluralidad de contextos culturales y de formas de interpretación de los mismos en los que estamos viviendo en la actualidad, abriéndose a un nuevo horizonte de pluriculturalidad.

Llegado a este punto de la reflexión, Fornet entiende que hay que detenerse en analizar qué entendemos por *cultura*, palabra tan repetida y tomada como si todos tuviéramos el mismo concepto de la misma. Por de pronto, no se trata de entenderla como una esfera abstracta y espiritual, sino como «el proceso concreto como una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar. Es decir, que no hay cultura sin materialidad interpretada u organizada por fines y valores representativos y específicos de una sociedad o etnia humana»[104]. De este modo, la filosofía se confronta con diferentes visiones del mundo y de la vida, procedentes de la pluralidad de culturas existentes. Las culturas son fuente de interpretación y sentido de lo real, y pueden lanzar desde ellas proyectos de universalización en filosofía. En la medida en que participe en estos diálogos culturales, la filosofía podrá también universalizarse auténticamente. Es la oportunidad que se le presenta a la filosofía de alcanzar una verdadera universalidad.

Así, se da un proceso transformador en un doble sentido: la filosofía queda transformada en este diálogo intercultural, y la filosofía se convierte también en fermento de transformación de las culturas que intervienen en este diálogo. Es decir, la filosofía puede fomentar en cada cultura sus *potencialidades críticas*, llegando a provocar lo que Fornet denomina «desobediencia cultural» al interior de cada cultura. Ello es posible por cuanto las culturas no son universos imaginarios estáticos ni cerrados, sino que están en permanente proceso de transformación histórica, y en contacto con otros ámbitos culturales limítrofes. Las culturas

---

[104] «Introducción: Aprender a filosofar…», *o.c.*, p. 373.

tampoco son bloques monolíticos, sino que son una confluencia más o menos pacífica o beligerante de diversas tradiciones internas. Los conflictos intraculturales son el ingrediente permanente de la evolución dentro de cada cultura. Por tanto, se necesita un proceso de discernimiento entre sus diversas trandiciones, y advertir cuáles son opresoras y cuáles se orientan hacia un proceso de liberación. Suele ocurrir que cada una de estas diversas tradiciones tienden a imponerse a las demás como si fuese la única representativa de la cultura. Y los sujetos de cada cultura, dentro del necesario proceso inicial de inculturación, tienen que elegir entre las diversas tradiciones. Pues bien, la llamada que hace Fornet a la «desobediencia cultural» no es otra cosa que invitar a discernir entre tradiciones opresoras y liberadoras, y adherirse a estas segundas. La realización de este proceso contiene ya en sí una praxis cultural de liberación, en la medida en que supone un proceso de autocrítica intracultural, así como una toma de partido por la línea cultural que opta por los postergados y sometidos dentro de su propio entorno cultural.

Por tanto, como señala Fornet, liberación e interculturalidad constituyen dos paradigmas que se complementan mutuamente. La orientación intercultural de la filosofía supone un proceso de liberación, como ya lo hemos indicado, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la cultura. A la filosofía se la libera de su pretensión de ser una expresión de la cultura occidental, y a la cultura, a todas las culturas, de entenderse como un bloque monolítico y estático. Ahora bien, esta invitación al diálogo intercultural no hay que confundirla con un multiculturalismo ecléctico. El multiculturalismo persigue una especie de cultura común por mezcla y yuxtaposición neutra de culturas. En cambio, la filosofía intercultural busca la transformación de las culturas a través, como se ha dicho, de procesos de interacción entre ellas, de tal modo que entre todas ellas se establezcan relaciones abiertas, con puentes sin controles aduaneros.

Estas metas que propone la filosofía intercultural exigen de los filósofos un esfuerzo por aprender a filosofar desde el horizonte del diálogo abierto entre culturas, y el intento de convertir la filosofía en un factor de transformación de la cultura en la que cada uno se mueve. De este modo la filosofía será un seguro y decisivo factor de liberación y de esperanza para el mundo de hoy y del mañana. Un esfuerzo de poner en práctica estas indicaciones es el trabajo que realiza últimamente nuestro autor de cara al intercambio de posturas filosóficas de autores del conjunto del planeta, editando textos en los que filósofos de todo el mundo se dan cita en un mismo libro para exponer su punto de vista sobre la filosofía mundial durante el siglo XX, lo valioso de sus diferentes corrientes y autores,

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

así como las tareas que le corresponde realizar a la filosofía de cara al futuro, desde un horizonte de diálogo intercultural[105].

3. LA FILOSOFIA POSTMODERNA LATINOAMERICANA

Una de las novedades filosóficas de la década de los ochenta es la aparición en el ámbito latinoamericano de una serie de escritos de filósofos latinoamericanos, formados y a veces afincados en universidades europeas o norteamericanas, en los que se reivindicaba el paradigma de la *filosofía postmoderna* como el más adecuado para analizar y describir la situación latinoamericana, al igual que estaba sirviendo para dar cuanta de la realidad cultural de las naciones occidentales del primer mundo.

A pesar de que la discusión acerca del paradigma de la postmodernidad va cobrando cada vez más amplitud, estamos muy lejos de coincidir acerca de la denominada *condición postmoderna*, así como sobre su acierto a la hora de analizar la situación sociocultural latinoamericana y la pertinencia de sus propuestas utópicas respecto al futuro del subcontinente. Resulta además curioso que el nombre de postmodernidad fue utilizado de forma precursora por algunos filósofos de la liberación, como Dussel[106], antes de que se generalizara tal denominación de la mano de F. Lyotard en su conocido libro *La condición postmoderna*[107].

a) **Orígenes y contradictores de la postmodernidad**

Este libro de Lyotard, que constituye un informe pedido al filósofo francés por la UNESCO, suele considerarse como el punto de arranque de esta sensibilidad postmoderna en el ámbito europeo y norteamericano. El estudioso de la postmodernidad, Perry Anderson, rastreando las etapas precursoras de esta etapa cultural contemporánea, considera que el primero que utiliza el término *postmodernismo*

---

[105] Cfr. FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Aachen (Mainz), Concordia, Serie Monografías, n.º 28, 1999.

[106] Cfr. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.

[107] Madrid, Cátedra, 1984.

es el crítico literario español, Federico de Onís[108], hacia 1934, para referirse a las vanguardias artísticas de comienzos de siglo. Pero los autores que se convierten, a partir de la década de los ochenta, en clásicos de la postmodernidad filosófica suelen ser Lyotard[109], Baudrillard[110], Vattimo[111] y Lipovetsky[112].

Aunque coinciden en aspectos esenciales, cada uno de estos autores entiende de diferente manera esta denominada condición postmoderna, así como el modo en que se estaría superando la modernidad[113]. Todos ellos parten de la idea central de que la modernidad europea sería una época histórica que está ya periclitada y obsoleta, habiéndose comenzado ya una nueva época cultural, que denominan *postmoderna*. Pero, aunque insisten en que la postmodernidad supone una superación y un dejar atrás la modernidad, consideran que la postmodernidad no debe considerarse ni definirse en relación a la modernidad, porque se habría producido un corte tal respecto a la misma que la condición postmoderna implica una era nueva, construida o necesitada de construirse sobre parámetros y valores totalmente nuevos. Pero no todos los autores coinciden en sus análisis a la hora de plantear la relación modernidad/postmodernidad, en la medida en que unos insisten en la superación de la modernidad por la postmodernidad pero dentro de un esquema de continuidad dialéctica, y otros insisten más en al ruptura entre ambas épocas. La disputa no es baladí, puesto que esta diferencia de planteamientos presupone diferentes modos de entender tanto la modernidad como la postmodernidad. Por tanto, es fundamental que sepamos cómo se entiende la modernidad para poder considerar si está ya superada, o en vías de

---

[108] Cfr. ANDERSON, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 10. La obra de Federico de Onís, donde utiliza el término *postmodernismo*, es *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932*), Madrid, 1934.

[109] Cfr., además del libro citado, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1989; *El entusiasmo,* Barcelona, Gedisa, 1993, y *Moralidades postmodernas*, Madrid, Tecnos, 1996.

[110] Cfr. *América*, Barcelona, Anagrama, 1987; Id., *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984.

[111] Cfr. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987; *La sociedad transparente*, Barcelona, Piados, 1990; *Creer que se cree*, Barcelona, Piados, 1996.

[112] Cfr. *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986; *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 1990; *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994; «Espacio privado y espacio público en la era posmoderna», en *Sociología*, UAM-Azcapotzalco, México, 1993, n.º 22, mayo-agosto.

[113] Cfr. FOLLARI, Roberto, «Lo posmoderno en la encrucijada», en FOLLARI, R./LANZ, R. (comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Edit. Sentido, 1998, pp. 119-151.

superación, y en qué consiste tal superación por parte de la era postmoderna[114].

A la hora de definir los rasgos específicos de la modernidad, hay que acudir a M. Weber y a sus análisis acerca de la modernidad occidental[115]. Para M. Weber, a la civilización occidental le es inherente un modo peculiar de entender la comprensión del mundo y de lo histórico, consistente en una actitud racional o empleo autónomo de la razón a la hora de entender el mundo y manejarlo. Es sobre todo con la llegada de la época capitalista cuando comienza lo que Weber denomina un «proceso de racionalización». Frente a la sociedad medieval, cuyos puntos de referencia estaban en la religión cristiana, en la época moderna iniciada con el capitalismo las referencias axiológicas ya no las aporta la religión sino una racionalidad que se va progresivamente autonomizando. Se trata de una racionalidad dominada por la economía y la búsqueda del éxito y de la acumulación de riqueza, cuyo centro de referencia ya no es la Iglesia sino el Estado. Es el llamado por Weber «espíritu del capitalismo», surgido y apoyado por la ética protestante y su ideal ascético. Con este cambio de cosmovisión, la visión unitaria del mundo propiciada por la religión, se va a empezar a fragmentar y a desmoronar, separándose y cobrando autonomía las diversas «esferas de valor» de la razón: la ciencia, la moralidad y el derecho, y el arte. Estas esferas se irán independizando de la religión y adquiriendo sus propios criterios valorativos. Así, la ciencia, la legalidad política y el arte se van a convertir en las esferas valorativas que producirán a partir de entonces las significaciones y el sentido de la modernidad.

Vemos, pues, que esta fragmentación de la racionalidad moderna está ya anunciando la fragmentación en la que se apoyará la postmodernidad. Pero en la modernidad, la autonomía de las diferentes esferas todavía mantienen una referencia y unidad suficiente, cosa que parece no ocurrir en la postmodernidad, como vamos a ver. La revolución que supone el predominio de la mentalidad capitalista, trajo consigo la implantación progresiva de la racionalidad científico-técnica. La sociedad capitalista genera un proceso de progresiva aplicación de la ciencia y de la técnica a todo proceso productivo y mercantil, produciendo posteriormente una serie de contradicciones sociales y culturales que pondrán

---

[114] Cfr. RAVELO CABRERA, Paul, «Modernidad, posmodernidad y posmodernismo en América Latina», en GUADARRAMA, P. (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. «Félix Varela», 1998, pp. 420-458; 423 y ss.

[115] Cfr. WEBER, M., «Ensayos sobre Sociología de la Religión» (Introducción), Madrid, Taurus, 1983; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1994.

en peligro la supervivencia del sistema, como vieron en su tiempo pensadores como Husserl y Heidegger, y los teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Para ellos, este predominio de la racionalidad científico-técnica, la denominada «racionalidad instrumental», será la causante de las desastrosas consecuencias que la época moderna habría generado sobre el resto de la humanidad, desde las dos guerras mundiales, la unidimensionalización del ser humano (Marcuse), el predominio de una «sociedad administrada» (Adorno), y la mercantilización de toda la realidad.

La postmodernidad sería la toma de conciencia de las limitaciones de este proyecto de la modernidad y sus negativas consecuencias, así como de los inicios de una nueva situación o época que inicia su andadura con otros parámetros y valores. La condición postmoderna que se anuncia como realidad que se está iniciando, estaría configurada por un nuevo modo de entender al sujeto humano (se habla de la muerte del sujeto), la crisis del ideal de racionalidad (frente a una racionalidad fuerte, se habla de una razón fragmentada o un pensamiento débil: Vattimo), la incredulidad en los «grandes relatos» o discursos universalistas emancipatorios (Lyotard), el auge de una nueva sensibilidad o experiencia estetizada, la voluntad de fragmento y de diferencia, frente a la tendencia unificadora anterior, la crisis del logocentrismo de la razón, el pluralismo o relativismo de experiencias, el fin de la historia, el cansancio ante las utopías, etc. Estos nuevos planteamientos que caracterizan al nuevo proceso en el que estaríamos inmersos son los que han impregnado a la cultura actual de una «nueva sensibilidad» o de una nueva «emocionalidad» (Jameson).

A pesar de que la mayoría de los autores contemporáneos coinciden en la afirmación de la crisis e insuficiencias de la racionalidad moderna, no todos coinciden en su radical superación como proponen los postmodernos. Ante la crisis de la modernidad, se han dado diferentes posturas: el diagnóstico neoconservador, la postura neo-ilustrada, y la línea postmoderna. Mientras los neoconservadores, entre los que destaca el sociólogo norteamericano D. Bell[116], consideran que la crisis de la modernidad y de la sociedad capitalista es consecuencia de desajustes internos del sistema, exacerbados por las críticas interesadas de las ideologías izquierdistas, pero corregibles y subsanables, proponen una vuelta al original espíritu capitalista, basada en los valores de la ética puritana, la familia y la religión. En cambio, el representante de la segunda

---

[116] Cfr. BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Madrid, Alianza, 1989; «Estados Unidos: rebeldía y autoridad en los setenta», *Vuelta*, 1984, n.º 94.

generación de la Escuela de Frankfurt, J. Habermas[117], entiende que la crisis de la modernidad es irreversible, pero ello no supone la superación definitiva de la misma, sino que, junto a sus limitaciones, errores y desviaciones, hay que mantener los grandes ideales de la modernidad puesto que se han quedado incompletos y todavía están sin realizar. Tales ideales serían la emancipación de los sujetos y la instauración de una sociedad democrática, apoyada en una racionalidad comunicativa que ayude a resolver los conflictos entre los hombres bajo el ejercicio de la búsqueda de consensos racionales.

Por el contrario, la postmodernidad defiende que la modernidad tiene que ser superada definitivamente para liberarnos de la tiranía de su racionalidad universalizante y dominadora. Ya hemos dicho que no todos los teóricos postmodernos están de acuerdo en el modo de entender la relación superadora respecto a la modernidad. De ahí que se hayan propuesto nombres alternativos a la postmodernidad, como «sobremodernidad» (Marc Augé[118]), o «trans-modernidad» (E. Dussel)[119]. Se trata con ello de indicar la superación o rebasamiento de la modernidad producido con la llegada de la condición postmoderna. Pero, como indica Roberto Follari, «no estamos instalados ante un rechazo, ante una especie de "antimodernidad", sino más bien ante la modernidad asumida y plenamente cumplida, por ello advertida en sus límites en tanto dada por respuesta»[120].

Para Vattimo[121] y Lyotard[122], la modernidad se habría caracterizado por hallarse apoyada en una racionalidad violenta y dominadora, con tendencia a la imposición totalitaria. Frente a ello, proponen una racionalidad fragmentada y débil, instalada en una pluralidad de juegos de lenguaje, con diferentes mecanismos y contenidos de legitimación, dado que estamos en una situación epocal diferente[123]. Así, lo postmoderno produce y se apoya en epistemologías abiertas y plurales, sin una prescripción cerrada y única. Pero entienden que esta postura no puede tildarse de *irracionalismo*, sino de una racionalidad diferente, plural y abierta. Y de esa forma, se alejan de las tentaciones totalitarias de la racionalidad fuerte de la modernidad.

---

[117] Cfr. HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1989; *Pensamiento postmetafísico,* Madrid, Taurus, 1990; «La modernidad, un proyecto incompleto», en FOSTER, H. (ed.), *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1986.

[118] Cfr. AUGÉ, Marc, *Los «no-lugares». Espacios del anonimato. (Una antropología de la sobremodernidad*), Barcelona, Gedisa, 1993.

[119] Cfr. DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

[120] Cfr. FOLLARI, Roberto, *o.c.*, p. 132.

[121] Cfr. *El fin de la modernidad*, *o.c.*

[122] Cfr. *La condición postmoderna*, *o.c.*

[123] Cfr. FOLLARI, R., *o.c.*, pp. 133 y ss.

Los primeros planteamientos de Vattimo y de Lyotard insistían en una racionalidad en la que la diferencia y el disenso ocupaban un lugar privilegiado, frente a la imposición totalitaria de la modernidad. Así mismo, hacían desaparecer la fe en un progreso infinito, centrándose en el momento presente, en el que predominaba una mirada artística y estética sobre la insistencia de la modernidad en la responsabilidad ética. Por último, la tolerancia daría paso a la tendencia impositiva y totalitaria predominante en la modernidad.

Los planteamientos de Lipovetsky se sitúan más bien en el terreno descriptivo, dibujando con talento y agudeza los nuevos rasgos de la sociedad actual, atravesada por esta nueva sensibilidad y condición postmoderna, sensibilidad dominada por la cultura de lo efímero, de la moda pasajera, y por el crepúsculo del deber, en la medida en que desaparece una moral fuerte para dar paso una «moral indolora», centrada en la propia realización[124].

Las tesis de los postmodernos han sido criticadas desde muchos puntos de vista, pero nos vamos a referir solamente, y de modo muy esquemático, a las provenientes de J. Habermas y de F. Jameson. Para Habermas, las propuestas postmodernas no pasan de ser una reacción, en el fondo anti-moderna, ante la crisis estructural del proyecto antimoderno[125]. Y en esta reacción ante la crisis de la modernidad, coincidirían para Habermas los postmodernos franceses con los «neoconservadores» norteamericanos. Según Habermas, a pesar de los excesos de la razón moderna, contra los que ya se habían levantado sus maestros de la primera generación de la Teoría Crítica, no es correcto defender como salida los postulados esteticistas, fragmentados y deconstruccionistas de los postmodernos y postesctructuralistas, sino que hay que defender que la modernidad no es una causa perdida, sino que se puede enderezar y conseguir una nueva formulación del universalismo racional, pero de tipo democrático, desde su propuesta de la racionalidad comunicativa. Habermas sigue defendiendo la posibilidad de reconstruir la desintegrada unidad de la razón, y el medio, como hemos indicado, es su propuesta de «racionalidad comunicativa», entendida como situación ideal de diálogo y funcionando como idea reguladora hacia la que habría que orientar la praxis social.

Por su parte, el marxista norteamericano F. Jameson entiende que efectivamente la cultura postmoderna es un «hecho» histórico que hay que afrontar de modo dialéctico, en la medida en que hay que afrontarlo

---

[124] Cfr. *El crepúsculo del deber*, *o.c.*

[125] Cfr. la bibliografía de Habermas ya citada en la nota 11.

en lo que tiene de verdad y de falsedad[126]. Para Jameson, el fenómeno de la postmodernidad no sólo hay que entenderlo como un cambio de sensibilidad dentro del modernismo, sino que hay que entenderlo como un síntoma de los cambios que se han producido dentro de la sociedad capitalista contemporánea, orientada hacia lo que se ha denominado una sociedad *posindustrial*. Por tanto, se explicaría la postmodernidad en el contexto de la «logica cultural dominante»[127], que mantiene una relación funcional y estructural con la fase «tardía» o de «consumo» masificado del capitalismo que sigue a las etapas del capitalismo mercantil y el capitalismo monopolista o imperialista[128]. De este modo, entiende Jameson que hay un paralelo inevitable entre los desarrollos históricos de los gustos estéticos y las diversas etapas de evolución del capitalismo: al capitalismo mercantil le correspondería el realismo, al imperialista el modernismo, y al multinacional el posmodernismo.

Jameson describe con todo detalle las características que definen la sensibilidad posmodernista, ante los cuales entiende que sería un error «adoptar ante ellas un juicio estrictamente normativo —ya sea de repudio, ya sea de celebración— (…). Frente a esto lo recomendable es el análisis dialéctico del *posmodern*. El camino para ello sería la elaboración de "mapas cognoscitivos" en los que el sujeto sea capaz de captar su situación representacional concreta y sus posibilidades de éxito en su actuación histórica»[129]. En este diagnóstico sobre la postmodernidad como síntoma de la etapa tardía del capitalismo, coincidirán varios filósofos de la liberación, como tendremos ocasión de apreciar más adelante.

A medida que pasan los años, es evidente que los rasgos descriptivos de esta condición postmoderna, que en un primer momento parecían más bien una apuesta de futuro que una realidad, se han ido consolidando y extendiéndose. Pero, por otro lado, los teóricos de la postmodernidad se han estancado en su creatividad teórica, reduciendo su discurso a repetir sus ideas primeras o a describir los cambios socioculturales que se van produciendo aceleradamente en la sociedad occidental y en gran parte del resto del mundo. La discusión posterior se ha centrado en advertir si la condición postmoderna se halla ya presente en otros ámbitos culturales distintos de Occidente, o si sólo es un fenómeno referido exclusivamente a Europa y a Estados Unidos. Muchos

---

[126] Cfr. JAMESON, F., *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.

[127] Cfr. JAMESON, F., «El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío», *Casa de las Américas* (La Habana), 1987, n.º 155-156.

[128] Cfr. RAVELO CABRERA, Paul, *o.c.*, p. 446.

[129] RAVELO CABRERA, P., *o.c.*, p. 443-446.

pensadores latinoamericanos consideran que la postmodernidad es un fenómeno con evidente presencia en Latinoamérica.

b) **La postmodernidad latinoamericana**[130]

La polémica sobre la postmodernidad en Latinoamérica se inició en la década de los ochenta y se ha reforzado en los años noventa. Si en la primera década eran unos pocos autores los que defendían las tesis postmodernas, en la actualidad se va ampliando el número de sociólogos, politólogos y filósofos que defienden como adecuado y pertinente el paradigma de la postmodernidad para el ámbito cultural de Latianoamérica. Vamos a ir viendo los argumentos más sustanciales de algunos de los más importantes pensadores latinoamericanos defensores de la postmodernidad, para dar la voz, a continuación, a sus detractores, terminando con un balance provisional sobre esta disputa.

Ante las acusaciones de los detractores de ser la postmodernidad una teoría artificial, trasplantada de los países primermundistas, puesto que los teóricos que la defienden suelen ser intelectuales que han estudiado en universidades europeas o norteamericanas, responden ellos que no se trata de un programa teórico a implantar sino una realidad ya presente en la sociedad latinoamericana. Latinoamérica, como lo indican los cada vez más abundantes trabajos de sociólogos latinoamericanos,

[130] La literatura sobre la postmodernidad en Latinoamérica va creciendo en proporciones importantes, de modo que sólo voy a indicar algunos textos fundamentales, en los que se encuentra al mismo tiempo abundantes referencias bibliográficas: FOLLARI, R./LANZ, R. (comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Edit. Sentido, 1998; LANZ, R., «Esa incómoda posmodernidad. Pensar desde América Latina», en FOLLARI, R./LANZ, R. (comps.), *o.c.*, pp. 75-118 (en pp. 112-118, trae el autor abundante bibliografía reciente sobre la postmodernidad en América Latina); RAVELO CABRERA, Paul, «Modernidad, posmodernidad y posmodernismo en América Latina», *o.c.*; FOLLARI, Roberto, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, Rei Argentina/Aique Grupo Editor, 1992; MARTÍN-BARBERO, J./HERLINGHAUS, Hermann, *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural (Conversaciones al encuentro de W. Benjamín)*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2000; TORO, Alfonso de (ed.), *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 1997; MICHELINI, D.J./SAN MARTÍN, J./LAGRAVE, F. (eds.), *Modernidad y posmodernidad en América Latina*, Río Cuarto, ICALA, 1991; HERLINGHAUS, H./WALTER, M. (eds.), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de una nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994; CASTRO-GÓMEZ, Santiago, «Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana», *Disenso* (Revista Internacional de Pensamiento latinoamericano), Tübingen, 1995, n.º 1, pp. 270-286; Id., *Crítica de la Razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.

está atravesada y configurada por los mismos síntomas que describen la condición postmoderna europea y latinoamericana. De ahí que no se trataría de una doctrina espúrea e importada, sino de algo que afectaría al ámbito de la vida. De ahí que consideren algunos teóricos postmodernos, como R. Follari, que «no salimos aún de la estéril dialéctica entre la masiva apología y la total detracción. Seguimos discutiendo si hay que aceptar o no lo posmoderno, cuando ya la instalación de su condición se ha consolidado. Inútil es polemizar; a favor, en tanto ello nos permite pensar en los problemas que estamos ya enfrentando; en contra, porque ello para nada exorciza los inconvenientes que puedan encontrarse en esta específica época, ni mucho menos puede servir para que lo posmoderno pudiera desaparecer por obra de alguna magia conceptual. Como ya hemos señalado, la condición posmoderna se asienta en el desarrollo objetivo de la tecnología, del video, de la computación, de la posibilidad de viajar. No es un producto voluntario de nadie, ni basta no concordar con sus efectos culturales, para que éstos dejen de estar presentes. Lo posmoderno no es una política cultural que alguien hubiera inventado»[131].

Esta argumentación es un lugar común entre los postmodernos latinoamericanos, como vamos a ver también en el caso de S. Castro-Gómez, pero resulta sumamente ambigua. El problema no es si en Latinoamérica se da o no una condición posmoderna, sino cómo se interpreta y qué salidas se proponen a la misma. Y ahí es donde se diferencian los autores. Incluso, ya de entrada, hay quien discrepa que todos esos síntomas sean postmodernos, y no más bien elementos de una modernidad tardía e impura. Como indica P. Ravelo Cabrera, «se ha sostenido con frecuencia que la modernidad en América Latina —la cual arranca con el fatigoso proceso de formación de la conciencia liberal e independentista el siglo XVIII y se concreta con la participación periférica y desigual de la región en el mercado internacional— se ha impuesto como un disimulo, un artificio, una pseudomodernidad»[132]. Considera el pensador cubano que estas tesis se han defendido por dos lados complementarios: por un lado, como señala J.J. Brunner, estaría la tesis de quien defiende que para ser modernos nos faltó casi todo: «reforma religiosa, revolución industrial, burocratización en serio del Estado, empresarios schumpeterianos y la difusión de una ética individualista, procesos que recién producidos hubieran hecho posible, después, la aparición en estas latitudes del ciudadano adquisitivo

---

[131] «Lo posmoderno en la encrucijada», en FOLLARI, R./LANZ, R. (EDS.), *o.c.*, p. 147.
[132] *O.c.*, p. 447.

que produce, consume y vota conforme a un cálculo racional de medios y fines»[133].

La otra tesis, muy generalizada en el ámbito latinoamericano, considera que la causa del atraso y de la ausencia de modernidad en Latinoamérica se debe a la dependencia estructural de su economía. Esta situación es la que genera la idea de que el proceso de modernización latinoamericano es muy específico y *sui géneris*, constituido por un escenario de hibridación y multiculturalidad. Es lo que A. Touraine ha denominado «modelo latinoamericano de desarrollo»[134]. Cuando Latinoamérica quiso modernizarse, lo intentó tratando de copiar miméticamente el modelo ilustrado europeo (Francia e Inglaterra), dando la espalda a su auténtica realidad, constituida por la herencia española y por amplias capas indígenas y mestizas que vivían todavía en niveles premodernos. De tal forma que «lo moderno de América Latina, más que "superar" la tradición, vino a entrecruzarse con ella, por lo que la región expresa en su "interior" un matizado *collage* cuyos injertos y alegorías son el resultado de la vivencia y la inserción históricas de la región en el mercado internacional»[135]. El resultado es una heterogeneidad cultural que dura hasta nuestros días.

Por tanto, si lo postmoderno se entiende como una transformación de lo moderno, resultado de lo cual es la proliferación de lo fragmentario, la heterogeneidad y la pluralidad, habrá que afirmar, como así lo hacen algunos intelectuales latinoamericanos, que en América Latina se está dando una situación de postmodernidad á*vant la lêtre*, como consecuencia de un proceso de modernización no concluido o no realizado correctamente (según el modelo europeo). Y así, ocurre en la actualidad que «lo que se ensalza desde el pensamiento descentrado de lo posmoderno estallado: explosión de culturas y subculturas, desfallecimiento del proyecto totalizador, crisis de los "grandes relatos" por su universalismo abstracto, pérdida de las legitimidades, debilitamiento de la historicidad, proliferación de espectáculos en la política, etcétera, guiños propios de una razón hasta de "racionalismos", América Latina, a su modo y experiencia, ya lo ha historizado desde sus enclaves residuales y marginales»[136].

---

[133] BRUNNER, J. Joaquín, «¿Entonces, existe o no la modernidad en América Latina?», *Punto de Vista*, 1987, n.º 31, p. 2. Cita tomada de RAVELO CABRERA, P., *o.c.*, p. 447.

[134] Cfr. TOURAINE, Alain, «Los problemas de una sociología propia en América Latina», *Revista mexicana de Sociología,* 1989, n.º 3. Para una descripción de este ambiguo fenómeno de modernización latinoamericano, cfr. RAVELO CABRERA, P., *o.c.*, pp. 450-451.

[135] RAVELO CABRERA, P., *o.c.*, p. 451. Los entrecomillados son del autor.

[136] Ibídem, p. 452.

Pero no piensan de ese modo los defensores de la postmodernidad latinoamericana, para quienes la situación sociocultural que se está viviendo en América Latina desde las dos últimas décadas del s. XX, son expresión bastante similar a lo que está ocurriendo en los países más avanzados del primer mundo, aunque claro está con rasgos un tanto específicos y peculiares. Uno de los autores que más se proclaman defensores de las claves filosóficas de la postmodernidad y que más se han esforzado por mostrar sus beneficios a la hora de interpretar desde ahí la situación de Latinoamérica y defender la pertinencia de una filosofía postmoderna latinoamericana es el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. Su bibliografía sobre el tema es amplia y digna de ser tenida en cuenta[137]. Vamos a seguir aquí sus reflexiones sobre este punto en el capítulo 1.º, «Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana», de su libro *Crítica de la razón latinoamericana*[138]. El filósofo colombiano defenderá sus tesis sobre la pertinencia del paradigma postmoderno sobre Latinoamérica en disputa con las tesis de la FL, que considera superadas e inadecuadas para dar cuenta de la realidad actual latinoamericana.

S. Castro-Gómez comienza su análisis haciendo referencia a la afirmación ya citada de H. Cerutti, en el año 1979, respecto a la necesidad de replantear la filosofía latinoamericana tras la superación de la FL[139]. Para Cerutti es evidente que la FL se ha estancado y hay que superarla. Quince años después de estas reflexiones, S. Castro-Gómez retoma estos planteamientos y se propone mostrar que los enfoques de la filosofía postmoderna son los más adecuados para dar cuenta de la situación de LA y orientar la filosofía latinoamericana por su verdadero rumbo.

Para eso, comienza haciéndose varias cuestiones: «¿Qué tipo de transformaciones socio-culturales han apresurado el envejecimiento de las categorías filosóficas, sociológicas y teológicas de los discursos liberacionistas?». «¿Cuáles aportes nos es posible retomar de estos discursos para un diagnóstico contemporáneo de las sociedades latinoamericanas?».

---

[137] «Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana», *Disenso* (Tübingen), 1995, n.º 1, 270-286; *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996; CASTRO-GÓMEZ, S. y MENDIETA, Ed. (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, post-colonialidad y globalización en debate,* México, Grupo Porrúa/Univ. of S. Francisco, 1998.

[138] CASTRO-GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana,* Barcelona, Puvill Libros, S.A., 1996.

[139] Se refiere a la ponencia de Cerutti en Caracas, en 1979, dentro del IX Congreso Interamericano de Filosofía: «Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la «filosofía de la liberación», en *La Filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, Soc. Venezolana de Filosofía, 1979, tomo I, pp. 189-192.

Y «¿qué clase de reajuste categorial tenemos que realizar para consolidar un nuevo tipo de discurso crítico en América Latina?»[140].

Para Castro-Gómez, la situación de Latinoamérica y del mundo entero durante la década de los ochenta ha cambiado totalmente respecto a las décadas anteriores, por lo que estos factores y circunstancias están invalidando los análisis que fueron típicos de la FL: la teoría de la dependencia; la culpabilidad única de los males de Latinoamérica al primer mundo; la fe en las reservas morales y revolucionarias del pueblo; y la utopía de una sociedad en la que no existan ya antagonismos de clase. Todos estos tópicos, piensa Castro-Gómez, ya no se sostienen. Durante los ochenta, los movimientos de liberación fueron aplastados, el socialismo europeo cayó, y se ha incrementado la pobreza y la distancia entre pobres y ricos. De tal modo que ha sido denominada esta década como la «década perdida».

Castro-Gómez se detiene en presentar las críticas que muchos autores latinoamericanos, de la línea de la FL, han hecho a la postmodernidad, tratándola de ideología al servicio de los intereses del capital en este época de neoliberalismo o neoconservadurismo. Pero su empeño consiste en hacernos ver que esas críticas están equivocadas y están sirviendo más bien para descubrir las propias limitaciones que la FL está teniendo a la hora de realizar un diagnóstico acertado sobre lo que está pasando en Latinoamérica y en el resto del mundo.

El filósofo colombiano considera que la postmodernidad no es un fenómeno puramente ideológico, sino un cambio de sensibilidad a nivel del *mundo de la vida*, cambio que se da no sólo en el primer mundo sino también en la periferia. Por tanto, no es una trampa en la que habrían caído algunos intelectuales del tercer mundo, como quieren hacer creer algunos filósofos de la liberación, sino que es un estado generalizado de la cultura universal, presente también en América Latina.

Para probar esta afirmación, nuestro filósofo hecha mano de las investigaciones que varios sociólogos e intelectuales latinoamericanos presentan sobre este cambio de sensibilidad de la sociedad latinoamericana, como J. Martín-Barbero[141], D. García-Delgado, Roberto

---

[140] *O.c.*, p. 16.

[141] Cfr. MARTÍN-BARBERO, Jesús, «Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático», *Diálogos*, 1991, n.º 41, pp. 71-81; MARTÍN-BARBERO, Jesús/HERLINGHAUS, Hermann, *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural (Conversaciones al encuentro de Walter Benjamín*), Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2000; «Hegemonía comunicacional y des-centramiento cultural», en FOLLARI, R./LANZ, R., *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Ed. Sentido, 1998, pp. 37-71; «La ciudad: entre medios y miedo», en *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia,* Bogotá, Colcultura, 1990; «Prácticas de comunicación en la cultura popular», en SIMPSON, M. (coord.*), Comunicación alternativa y cambio social en América Latina*, México, UNAM, 1981.

Follari[142], Norbert Lechner[143], B. Sarlo[144], José Joaquín Brunner[145], Néstor García Canclini[146], Nelly Richard[147], etc., todos ellos coincidentes en mostrar los efectos en Latinoamérica de una nueva sensibilidad social, caracterizada por los siguientes rasgos fundamentales:

1) escepticismo ante los ideales heroicos que predicaba la anterior generación, ante el fracaso de los intentos liberacionistas;
2) tránsito de una «cultura holista» a otra de corte «neoindividualista», centrada no en identidades amplias (nación, continente) sino más bien restringidas (grupos pequeños, familia, amigos,…);
3) la identidad nacional se disuelve en identidades supranacionales, debido a la cultura que transmiten los medios de comunicación;
4) cultura escéptica frente a los «grandes relatos», desplazándose hacia «ideologías livianas» o de «pensamiento débil», como propone G. Vattimo;
5) abandono de la militancia política, orientada hasta ahora hacia las luchas por la liberación, para dirigirse ahora a prácticas más individuales y de búsqueda directa de la propia satisfacción personal: música, ecología, familia, religión (micro-prácticas).

Roberto Follari, sociólogo argentino, señalaría como causa de esta nueva mentalidad a la brutalidad con que las dictaduras militares reprimieron y destruyeron a los grupos revolucionarios en años anteriores, y a la falta actual de alternativas sociales. Todo esto desembocaría en una «cultura de la inmediatez», en donde lo importante es aprender a sobrevivir hoy, porque mañana no sabemos lo que nos puede ocurrir.

---

[142] Cfr. FOLLARI, R./LANZ, R. (comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Edit. Sentido, 1998; FOLLARI, Roberto, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, Rei Argentina/Aique Grupo Editor, 1992.

[143] Cfr. «América Latina: la visión de las ciencias sociales», *Nueva Sociedad*, Caracas, 1995, n.º 139; Id., «La democracia en el contexto de una cultura posmoderna», en *Cultura política y democratización*, Buenos Aires, FLACSO, 1987.

[144] Cfr. *Escenas de la vida postmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994; *Una modernidad periférica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

[145] Cfr. *El espejo triziado: ensayo sobre cultura y políticas culturales*, Santiago de Chile, FLACSO, 1988; «Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana», documento de trabajo, Santiago de Chile, FLACSO, 1990; *Bienvenidos a la modernidad*, Santiago de Chile, Planeta, 1994; *Conocimiento, sociedad y política*, Santiago de Chile, FLACSO, 1993;

[146] Cfr. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990; «Culturas de la ciudad de México: símbolos colectivos y usos del espacio urbano», en *El consumo cultural en México*, México, CONACULTA, 1991.

[147] Cfr. *La insubordinación de los signos*, Santiago, Edit. Crítica Cultural, 1994.

El presente se convierte, por tanto, en el horizonte único de significación, por falta de un proyecto futuro.

Esto es lo que hace surgir una «sensibilidad pesimista» que no viene de fuera, según el filósofo colombiano, sino que surge de dentro. Todas las promesas que el pensamiento de la liberación había ofrecido han resultado fracasadas; y este fracaso formaría ya parte de la «memoria colectiva» del pueblo latinoamericano, por lo que cualquier oferta política de hacer realidad el orden prometido le resulta ahora indiferente y sospechoso.

De ahí que estaríamos en un momento, en opinión del chileno N. Lechner, en que la política se está desprendiendo de todo elemento redencionista, y despojándose de cualquier motivación ético-religiosa. El resultado de todo ello es el desencanto político y la inflación ideológica. Además, la política aparece ante la gente como un espectáculo montado por los *massmedia*, en donde el carisma del líder es algo producido por criterios estético-publicitarios (hace referencia, por ejemplo, a la campaña electoral entre Fujimori y Vargas Llosa de hace unos años en Perú).

Por tanto, advertimos la enorme y progresiva influencia de los medios de comunicación en la formación de la conciencia de las masas y de sus imaginarios simbólicos y culturales. Con lo cual, se produce, según estos intelectuales, la relativización de la propia cultura, sustituida por otra de horizonte más universal y trans-nacional. Según el sociólogo chileno, J.J. Bruner, los *massmedia* habrían construido en América Latina una *hiperrealidad simbólica*, en donde los significantes ya no remitirían a significados de la vida real, sino a significantes desterritorializados. Esto implica que la socialización del individuo se remite en gran parte a criterios y pautas transnacionales de comportamiento, distanciándose de su propia cultura. Esta cultura de masas lo que hace ahora es disolver las certezas tradicionales (que constituían antes la garantía de integración social), formándose ahora una escena compleja en donde conviven, en curiosa mezcla, lo nacional y lo transnacional.

Si al efecto de los *massmedia* se une la socialización intensiva y masiva que se está haciendo a través de la escuela, que transmite una concepción moderna del mundo, de corte occidental, científico, estaríamos ante un fenómeno en que la distinción entre *cultura alta* y *cultura popular* se va diluyendo en Latinoamérica. La *cultura popular* no puede competir con la escolarización, la industria cultural y los medios de comunicación. Incluso, cuando se hace referencia a la cultura popular y se la utiliza, sólo interesa convertida en «folclor», modificada por tanto como producto de consumo dentro de los canales del mercado del ocio.

Nuestro autor, Castro-Gómez, se apresura a decir que «diagnosticar un "desencanto" político y cultural en América Latina no significa estimular el abandono de la lucha política en aras de asumir formas de vida nihilista, como pretenden los detractores de la postmodernidad»[148]. En opinión de Castro Gómez, el desencanto de la gente no viene del rechazo del desarrollo científico-técnico, ni del hartazgo del consumo, sino ante el fracaso de todos los proyectos de transformación social afiliados a una concepción «iluminista» (ilustrada) del mundo.

No se trata, por tanto, de un desencanto «ontológico», sino que se origina ante el rechazo de una cierta forma de entender la política y el ejercicio del poder. Y ésa es la razón de que empiecen a surgir los llamados Nuevos Movimientos Sociales (NMS), que expresan su total desconfianza en la política formal. Son redes horizontales que pretenden sustituir las verticales, políticas, pidiendo una descentralización del poder político.

Las *conclusiones* principales que Castro-Gómez saca de todo este análisis son dos: en primer lugar, la postmodernidad es un «estado de ánimo» profundamente arraigado entre nosotros, si bien originado por causas diferentes a como se ha producido este fenómeno en el primer mundo; y, en segundo lugar, la postmodernidad no viene de la mano del neoliberalismo, pues una cosa es el desencanto que se da en el nivel del «mundo de la vida», y otra muy distinta es la tendencia homogeneizadora de una racionalidad sistémica y tecnocrática, como la que representa el neoliberalismo.

En una última parte de su escrito, Castro-Gómez se detiene en defender de las críticas de los diferentes sectores de la FL, y tratar de explicar en su hondo sentido, los más importantes tópicos de la postmodernidad y del postestructuralismo, como son «el fin de la modernidad», el «fin de la historia», la «muerte del sujeto», y el «final de las utopías».

Todos sus análisis están llenos de ambigüedades y de juegos de palabras, que se esfuerzan siempre en defenderse de los ataques de falta de opción por la justicia social y de defensa de los intereses de los más explotados y excluidos de la tierra. Se defiende Castro Gómez señalando que las luchas en nombre de la «igualdad» y de la «justicia social» suelen degenerar casi siempre en su contrario. Además, apoyado en la teoría sobre el «poder» de Foucault (no hay poderes *buenos* o *malos*; el poder es el juego de fuerzas que atraviesa a dominadores y a dominados), considera que el combate por la injusticia no hace más que

[148] *O.c.*, p. 29.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

generar nuevas formas de injusticia. Entonces la pregunta que surge espontáneamente es: ¿cuáles injusticias son más o menos tolerables para el conjunto de la sociedad? Pero esto, considera Castro-Gómez, es una cuestión que no puede ser decidida a priori desde ningún metalenguaje universal, sino que deberá ser decidido en un debate público, donde cada parte haga valer su argumento, y en donde el disenso pueda ser pacíficamente regulado.

Pero esto supone soñar o proponer un proyecto utópico para un mundo futuro. Ahora bien, no todas las utopías se reducen a apoyarse en los relatos unitarios de la modernidad, contesta Castro-Gómez. Existen otro tipo de formas narrativas, que siguen aportando una función utópica, pero con ingredientes distintos a los valores de la modernidad, que, como ya sabemos, han sido unidad, consenso, armonía, homogeneidad, ausencia de injusticia y reconciliación.

Frente a esas utopías, propone el siguiente modelo: la utopía de un mundo *policéntrico*, desde el punto de vista económico-político, y *pluralista* desde el punto de vista cultural. Esto significa, por tanto, no el fin de las utopías, sino sólo de un tipo de utopías: las utopías de tipo moderno, ilustrado. Se trata de construir una nueva sociedad, pero sobre nuevos parámetros. Pero, sigue diciendo Castro-Gómez, «después de Auschwitz, Hiroschima y Ayacucho (Gustavo Gutiérrez: "lugar de los muertos"), sólo podemos entender ese cambio bajo el paradigma de la diversidad y la heterogeneidad, a riesgo de repetir la tentación a convertir la razón en irracionalidad»[149].

Estas palabras conclusivas parecen querer decir que para el filósofo postmoderno, a diferencia del pensador crítico y del filósofo de la liberación (que extrae las raíces del pensar desde el sufrimiento de las «víctimas»), lo importante no sería la experiencia compasiva del sufrimiento y el consiguiente empuje utópico para superarlo, sino ante todo y sobre todo la posibilidad de ejercer el disenso y la diferencia frente a cualquier proyecto universalista.

c) **Las críticas a la postmodernidad desde las filosofías de la liberación**

Ya indicamos con anterioridad que las palabras *postmodernidad* y *postmoderno* fueron utilizadas en el contexto de la FL de Dussel para indicar el talante de algunas filosofías, como la de Lévinas y la de Zubiri, superadoras de los planteamientos de la filosofía de Husserl y de

[149] *O.c.*, p. 45.

Heidegger, representantes significativos de la modernidad europea[150]. Pero es evidente que el sentido que Dussel da a esta categoría de postmodernidad difiere totalmente del que después le atribuirá Lyotard, Váttimo y demás componentes de esta línea de pensamiento. Tan es así que los más contrarios y opositores de los planteamientos postmodernos sobre América Latina van a ser precisamente los filósofos de la liberación. Como hemos indicado antes, el propio Santiago Castro Gómez[151] se detiene en presentar un amplio abanico de críticas a sus teorías de la mano de importantes autores latinoamericanos, alineados en el entorno de la FL o del marxismo.

Vamos a seguirle en la presentación de las críticas y en la refutación que hace de las mismas. Comienza presentando las opiniones críticas contra la postmodernidad de G. Vargas Lozano[152], quien, siguiendo los planteamientos de F. Jameson, considera que la postmodernidad es simplemente un elemento de la lógica del «capitalismo tardío». Debido a la popularización de la cultura de masas, la creciente automatización de las cadenas de producción en las industrias, y el aumento de la informatización de la vida cotidiana, el sistema capitalista habría desarrollado la ideología postmoderna que le serviría para compensar los desajustes que se producen entre las tendencias actuales de un mundo cada vez más despersonalizado y la aspiración del ser humano hacia lo individual. Para solucionar estas contradicciones, el capitalismo necesita reajustar su pasado, esto es, dejar de lado los ideales emancipatorios propios de la modernidad, y proponer un estilo de vida postmoderno, en el que la realidad se transforme en imágenes y el tiempo parezca una repetición permanente, como un eterno presente. De este modo, se produciría «una legitimación ideológica del sistema, acorde con la ordenación actual del capitalismo informatizado y consumista»[153].

De opinión parecida es el hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, en la medida en que también sigue a Jameson y considera que la postmodernidad es una ideología perteneciente a la «tercera fase de expansión del capitalismo», iniciada tras la Segunda Guerra Mundial[154].

---

[150] Cfr. DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, Salamanca, Sígueme, 1974.

[151] Cfr. *o.c.*, pp. 17-22.

[152] Cfr. VARGAS LOZANO, G., «Reflexiones críticas sobre modernidad y postmodernidad», en Id., *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAM/UAT, 1991, pp. 73-83.

[153] CASTRO-GÓMEZ, S., *o.c.*, p. 18.

[154] Cfr. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., «Posmodernidad, posmodernismo y socialismo», en *Casa de las Américas*, La Habana, 1989, n.º 175, pp. 137-145.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

El intento del capitalismo con la ideología postmoderna es evitar cualquier intento de cambiar la sociedad, en la medida en que la postmodernidad menosprecia la idea de «fundamento», arruinando de ese modo cualquier posibilidad de apoyar y legitimar cualquier intento de transformación social. De este modo se descalifica la acción política y se orienta toda la atención hacia lo estético, el goce del presente y el cultivo de lo frívolo. Al estar también defendiendo la «muerte del sujeto» y el «fin de la historia», están imposibilitando cualquier planteamiento de responsabilidad ante las injusticias y deficiencias sociales, puesto que se hace creer que no hay metas válidas hacia las que luchar. De este modo, si lo definitivo es lo fragmentario y lo ecléctico, se está en el fondo invitando a la pasividad y a la aceptación resignada de la realidad en la que estamos.

Otro de los críticos de la postmodernidad es Franz Hinkelammert, quien observa en la postmodernidad una peligrosa orientación hacia las fuentes del nazismo[155]. La apelación de los postmodernos a Nietzsche justifica la tendencia de los postmodernos hacia planteamientos irracionales. De ese modo, al igual que Nietzsche, anuncian la «muerte de Dios» y la disolución de una ética universal, legitimando de esta manera el poder de los más fuertes, puesto que la ética universal vendría a ser una ética de los débiles, de los pobres, de los vencidos. La negación de una ética universal constituye, en opinión de Hinkelammert, la destrucción de cualquier posibilidad de fundamentar y defender los derechos humanos apoyados en una racionalidad filosófica, por lo que se abre el camino para la imposición de una sociedad basada en el dominio de la fuerza. «De esta manera, interpreta Castro-Gómez a A. Sánchez-Vázquez, la postmodernidad se presenta como el mejor aliado de las tendencias neoliberales contemporáneas, que se orientan a la expulsión del universalismo ético del ámbito de la economía»[156].

Comentando estas ideas del pensador afincado en México, Castro-Gómez se lamenta de que los filósofos de la liberación utilizan siempre esta acusación de entender la postmodernidad como un instrumento al servicio del *neoliberalismo*, fantasma que creen ver por todos los lados. Y como muestra de ello cita unas palabras del filósofo mexicano Mario Magallón: «El neoliberalismo y la posmodernidad son una nueva forma ideológica, económica, política, social y cultural que se

---

[155] Cfr. HINKELAMMERT, Fr., «Frente a la cultura de la postmodernidad: proyecto político y utopía», en Id., *El capitalismo al desnudo,* Bogotá, Edit. El Búho, 1991, pp. 135-137.

[156] CASTRO-GÓMEZ, S., *o.c.*, p. 19.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

caracteriza por el neoconservadurismo de las élites de poder, por medio de las cuales se busca la manera de plantear cualquier proyecto alternativo a la "libertad" del hombre». Así, la posmodernidad «constituye la *batalla final* por suprimir definitivamente el racionalismo… Se trata de suprimir todo: la dialéctica, el Estado, los derechos humanos»[157].

Hinkelammert entiende que la tendencia anti-racionalista de la postmodernidad se sitúa en continuidad con el anarquismo de épocas anteriores, y cuyo aliento anti-sistema le lleva a proponer una sociedad sin Estado. Pero esta tendencia suele recurrir con frecuencia a situaciones extremas, como son los medios terroristas, que les acerca a la destrucción como pasión destructora (Bakunin). Así es como está surgiendo un «anarco-capitalismo», considerada por Hinkelammert como la nueva religión del mercado, persiguiéndose la abolición del Estado, apoyado ya no sobre las bases románticas del anarquismo anterior, sino sobre la base del capitalismo radical de la totalización del mercado, sin importarles el número de víctimas humanas que produzca. De este modo, se cierra toda posibilidad de apelar a nuevas utopías que puedan arrastrar el anhelo del ser humano hacia un mundo más humano, justo y participativo.

Castro-Gómez trae también las opiniones del cubano Pablo Guadarrama, quien se centra en la peligrosidad de negar por parte de la postmodernidad de dos conceptos básicos: el progreso social y el sentido de la historia[158]. Guadarrama entiende que nunca ha habido un proceso histórico que no se sitúe sobre etapas anteriores menos avanzadas, aunque, como es lógico, el avance histórico no se da al mismo ritmo en todos los pueblos. Pero no tiene duda el filósofo cubano de que se dan en el proceso histórico «momentos ascensionales de humanización de la humanidad»[159]. Y esto se da también en América Latina, donde se dan diferentes niveles de avance y de implantación de los procesos de industrialización y de desarrollo. Debido a esta disparidad de situaciones respecto al proceso de modernización presente en América Latina, Guadarrama considera que no puede hablarse de la presencia de una condición postmoderna en la misma. Es decir, no se puede ser postmoderno sin haber sido antes moderno. En este sentido, Guadarrama entiende que «el criterio habermasiano de que la modernidad es un

---

[157] MAGALLÓN, M., *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, UNAM, 1993, p. 158. Cita tomada de CASTRO-GÓMEZ, S., *o.c.*, p. 19, nota 14.

[158] Cfr. GUADARRAMA, Pablo, «La malograda modernidad latinoamericana», en Id., *Postmodernismo y crisis del marxismo*, México, UAEM, 1994, pp. 47-54.

[159] Ibídem, p. 47.

proyecto incompleto ha encontrado justificados simpatizantes en el ámbito latinoamericano, donde se hace mucho más evidente la fragilidad de la mayor parte de los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto inspiraron a nuestros pensadores y próceres de siglos anteriores. Se ha hecho común la idea de que no hemos terminado de ser modernos y ya se nos exige que seamos posmodernos»[160].

Vemos, pues, cómo Guadarrama coincide con este planteamiento de la necesidad de ser antes modernos para poder ser postmodernos, tesis de la que ya hablamos con anterioridad. Vimos entonces cómo esa pluralidad de niveles de desarrollo y de situación de hibridez cultural y social podría precisamente, en opinión de otros intelectuales, ser considerada una postmodernidad *ávant la lêtre*, o una postmodernidad a la latinoamericana.

Al argentino Arturo A. Roig lo considera S. Castro-Gómez como uno de los críticos «más interesantes» de las tesis sobre la postmodernidad en América Latina, a pesar de que Roig defiende que «la posmodernidad, además de ser un discurso alienado de nuestra realidad social, es también alienante, pues invalida los más excelentes logros del pensamiento y la filosofía latinoamericana. Proclamar el agotamiento de la modernidad implicaría sacrificar una poderosa herramienta de lucha, de la cual han echado mano todas las tendencias liberadoras en América Latina: el relato crítico»[161]. En ese sentido, Roig es consciente de la doble cara de la modernidad[162]. Si mostró un claro rostro violento y dominador, también de ella surgió un pensamiento autocrítico y capaz de dar paso a la superación de sus limitaciones, como es el caso de los llamados «filósofos de la sospecha». Ellos nos han mostrado que la realidad tiene diversos niveles de sentido, y que bajo la capa superficial se encierran otros niveles que pueden hacerse emerger y ser aprovechados por el talante crítico. Esta tendencia de «desenmascaramiento» considera Roig que ha sido aprovechada en América Latina para descubrir en su propia situación los discursos y las prácticas de opresión. Sería, por tanto, suicida para Roig renunciar a este ejercicio de la «sospecha», como parecen recomendar los postmodernos, pues supondría caer en la trampa de un «discurso justificador» de la situación establecida de dominación.

---

160 Ibídem, p. 52.

161 Castro-Gómez, S., *o.c.*, p. 21.

162 Cfr. Roig, A. A., «¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuesta a los post-modernos», en Id., *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza (Argentina), EDIUNC, 1993, pp. 118-122.

Estos planteamientos postmodernos implican también un hacernos creer que nos hallamos en una total «orfandad epistemológica», sin unos criterios universales respecto a la verdad y a la ética, pretendiendo también que todas las utopías están fuera de lugar, teniendo que plegarnos a las fuerzas fácticas del presente, puesto que la historia habría llegado al final de su camino. Este modo de pensar coincide con la idea vespertina que a la filosofía le atribuyó Hegel, con su símbolo del búho de Minerva, mientras que Roig entiende que la filosofía, sobre todo en América Latina, tiene que ser un pensamiento «matinal» (con el símbolo de la «calandria»), que no se limite a levantar acta de los acontecimientos sucedidos durante el día, sin poder intervenir en su orientación, sino que más bien mira hacia delante, proponiendo utópicamente los caminos hacia los que orientar el proceso transformador de la realidad. Si se niega esta función al pensamiento latinoamericano, se condena a toda América Latina a privarse de cualquier esperanza de un futuro mejor, más libre y justo y menos dependiente.

Santiago Castro-Gómez se limita a recoger estas opiniones de los citados teóricos de la liberación, sin replicar directamente a sus diversos y serios argumentos, proponiendo como alternativa a esa forma de pensar los argumentos a favor de la pertinencia de las tesis acerca de la existencia también en Latinoamérica de la denominada condición o sensibilidad postmoderna.

Para completar el abanico de críticos respecto a la postmodernidad, tanto en el ámbito universal como también respecto a la situación latinoamericana, es interesante el artículo de Rigoberto Lanz, «Esa incómoda posmodernidad. Pensar desde América Latina»[163]. El pensador venezolano, defensor de las tesis postmodernas, va analizando las opiniones sobre ellas de parte de un amplio abanico de intelectuales europeos, norteamericanos y latinoamericanos. Así, recorre las críticas ante la postmodernidad del norteamericano Fredric Jameson, de la húngara Agnes Heller, del inglés A. Giddens, del italiano Omar Calabresse, de los españoles José Rubio Carracedo y Agapito Maestre, así como de los latinoamericanos Manuel Antonio Garretón, Martín Hopenhayn/Fernando Calderón/Ernesto Ottone, Beatriz Sarlo, Fernando Fuenzalida, Roberto Follari, Jesús Martín-Barbero y César Cansino. Aunque los planteamientos de cada uno de estos autores son muy diferentes, en la medida en que unos son partidarios del paradigma postmoderno mientras que otros se oponen

---

[163] Cfr. FOLLARI, R./LANZ, R., *o.c.*, pp. 75-130.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

al mismo, R. Lanz advierte en todos ellos una insuficiente valoración de lo que forma parte del núcleo del planteamiento posmoderno. Esta gran variedad de posturas muestra claramente que el concepto de postmodernidad es suficientemente polisémico como para admitir dentro del mismo concepciones bastante dispares. Pero eso no es motivo de preocupación para R. Lanz, ni es razón suficiente como para poner en crisis la pertinencia del concepto y de su contenido. Al contrario, en opinión de R. Lanz, «el debate en torno al fenómeno posmoderno ha ganado sustancialmente en calidad y profundidad. A estas alturas me parece que hay suficientes elementos en escena como para derivar de allí un cuerpo relativamente denso de planteamientos. Hay un espesor teórico a la vista que nos coloca en otra situación (si comparamos, por ejemplo con los balbuceos de comienzos de los ochenta)»[164].

Es cierto que la literatura sobre la postmodernidad en Latinoamérica ha ido creciendo y buscando cada vez mayor precisión. Pero también es cierto que estamos muy lejos de advertir que se vaya consiguiendo un consenso sobre qué se entiende por postmodernidad latinoamericana, así como especialmente sobre el significado profundo de este fenómeno, y sobre las propuestas de superación de los problemas de la sociedad latinoamericana que los teóricos postmodernos proponen.

d) **Análisis crítico de la postmodernidad latinoamericana**

A la hora de hacer un balance crítico sobre los planteamientos postmodernos en relación a Latinoamérica, pasando por encima de la pluralidad de puntos de vista que se están dando, hay que diferenciar claramente entre tres aspectos muy distintos: el diagnóstico sociocultural que se hace sobre la supuesta condición postmoderna latinoamericana, las explicaciones que se proponen sobre su origen y características específicas, y, por último, las propuestas de cambio y transformación que se proponen para los países latinoamericanos.

1) Empezando por el primer aspecto, creo que no se puede negar a los postmodernos el acierto en ver la importancia de los cambios socioculturales que se están produciendo en los países latinoamericanos desde hace dos décadas. El grupo de sociólogos en los que se apoyan

[164] LANZ, R., *o.c.*, p. 78. El autor hace referencia, para hacer este balance, a su libro *El discurso posmoderno*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1996.

presentan análisis convincentes acerca de los progresivos cambios que los medios de comunicación, la introducción de la tecnología informática, y el fenómeno de la globalización en general está produciendo en el universo simbólico y en las prácticas sociales de los latinoamericanos en todos los aspectos de su vida, desde las prácticas religiosas, el trabajo, el ocio, el modo de dar sentido a sus vidas, en su referencia al mundo de lo político, y en todos los capítulos de su comportamiento sociocultural. Algunos de esos sociólogos ni siquiera defienden directamente las tesis postmodernas, pero el resultado de sus investigaciones parece que aportan datos concluyentes como para defender la existencia de una muy diferente sensibilidad sociocultural de la que se daba en las décadas de los sesenta y de los setenta.

Basta que repasemos las más significativas de sus afirmaciones, y echemos una mirada a la sociedad latinoamericana, para darnos cuenta de que sus descripciones son bastante acertadas. Aunque también hay que ser conscientes de que una sociedad es siempre mucho más compleja de lo que las generalizaciones de los sociólogos nos quieren indicar. Como ya señalamos más arriba, estos investigadores nos afirman que se da actualmente en la sociedad latinoamericana un escepticismo ante los ideales heroicos, un tránsito de una cultura holista a otra de corte neoindividualista, una tendencia a la identidad nacional frente a otras de tipo transnacional (aunque este rasgo es ambiguo, y complementado con la tendencia a la globalización, en el que insisten los teóricos de la postcolonialidad, de los que vamos a ocuparnos a continuación), una cultura escéptica frente a los grandes relatos y un progresivo dominio de un pensamiento débil, el abandono de la militancia política, la tendencia al goce del presente ante las promesas de futuro, una orientación al esteticismo y a un nuevo misticismo, etc.

La pregunta que habría que hacerse es a qué segmentos de población se puede decir que alcanzan estos rasgos: ¿es una minoría selecta, en lo económico y cultural, muy accidentalizada, o abarca también amplios sectores de las mayorías populares, con pocos recursos, pero muy influenciadas también por los *massmedia*? No podemos olvidarnos de quienes insisten en que estos rasgos socioculturales tienen que situarse en el horizonte más amplio de una hibridez y mezcolanza de prácticas socioculturales, en las que se hay que situar también elementos pertenecientes más bien a una modernización atrasada y mal asimilada, así como todo el conjunto de elementos procedentes de la gran variedad de culturas indígenas, en pleno proceso de transformación y de asimilación de los avances de la globalización. Por lo tanto, las sociedades latinoamericanas son suficientemente complejas como para aportar elementos probatorios de muchas hipótesis teóricas.

2) Pero si podemos estar bastante de acuerdo en el aspecto descriptivo, no ocurre lo mismo en el capítulo correspondiente a la explicación de esta supuesta condición postmoderna. Las afirmaciones de S. Castro-Gómez, y de algunos otros intelectuales en los que se apoya, parecen apuntar como causa de estos cambios de sensibilidad más al fracaso de los llamados *movimientos liberacionistas* que a diversos factores militares, políticos, culturales y económicos de las élites que poseen el poder tanto dentro de los países latinoamericanos como en nuestro mundo globalizado. Parecería más bien que estos fenómenos socioculturales novedosos a los que hacen referencia habrían surgido de modo neutral, como por generación espontánea, y fruto de una evolución cultural que, iniciada en el primer mundo, les ha llegado a los latinoamericanos, porque les habría llegado su hora histórica, como a un árbol, al cabo de un cierto tiempo, le toca madurar y dar los frutos correspondientes. Hay aquí, al parecer, una cierta concepción histórica vegetativa, defensora de una concepción epocal casi automática. En el mismo error caerían las tesis opuestas, que consideran que no puede darse lo postmoderno si no se ha pasado antes por la modernidad.

Castro-Gómez insiste en que estos síntomas postmodernos no son flores importadas, debido a intereses neoliberales. Se trata de «un estado de ánimo» profundamente arraigado entre nosotros, los latinoamericanos. Y ese estado de ánimo, como señala Follari, habría sido generado, entre otros factores, por la represión que las dictaduras militares ejercieron sobre los movimientos de liberación. Si con esto se quiere decir que, junto con factores externos, también han intervenido fuerzas represivas internas, estaríamos de acuerdo. Pero pensamos que eso no cambia el análisis. Lo importante es cuestionarse si esta nueva sensibilidad y estado de ánimo es algo neutro y espontáneo, o resultado de una planificada operación de imponer una cultura uniforme, la neoliberal, a través de todos los medios posibles de que dispone: medios económicos, políticos, militares, y, en no menor medida, los medios de comunicación.

En el fondo, da la impresión de que la estrategia explicativa de los postmodernos estaría apoyándose en una cierta epistemología basada en un cierto darwinismo social. Es decir, habría de fondo una cierta inclinación a pensar y a hacer creer que las posturas liberacionistas no pueden ser verdaderas, ni sirven para proponer una explicación certera de la realidad latinoamericana, porque no han tenido éxito en la historia reciente latinoamericana. Como si se pudiera hacer un paralelismo entre verdad y éxito histórico. La gente de la calle ya no creería en ellas porque no les han solucionado los problemas que tenían. Y no

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

puede por menos, en consecuencia, que estar desilusionada. Así, ahora vuelve la vista a las promesas de la sociedad capitalista, que no resuelve todos los problemas, pero llena los estómagos y ofrece de recambio toda una propuesta simbólica de sentido, aunque sea una propuesta adormecedora.

Es evidente que un horizonte sociocultural tan complejo como el latinoamericano no puede ser objeto de explicaciones simplistas, y, por tanto, hay que echar mano de múltiples factores, endógenos y exógenos, para explicarla. Pero resulta sospechosa la tendencia a responsabilizar, al menos en el caso de Castro Gómez, a los movimientos de liberación el desencanto político y la falta de aliento utópico en el que estaría aposentada la población latinoamericana, sin insistir lo suficiente en los múltiples factores económicos, políticos y culturales que provienen del fenómeno de la globalización como principal causa de todos estos cambios. En ese sentido, una teoría filosófica que no es capaz de ver estos intereses de fondo, no puede por menos que ser considerada como sospechosa de servir de cobertura ideológica al servicio de esos intereses neoliberales, de quienes pretende no depender, pero a quienes sirve tan acertadamente con su ceguera e inconsciencia. Y, por eso, no dejan de tener razón los filósofos de la liberación cuando tachan a los planteamientos postmodernos de ideologías al servicio del neoliberalismo imperante en la actualidad. Estas evidencias se muestran más claramente aún al analizar sus propuestas de salida para la situación actual latinoamericana.

3) Este aspecto es a nuestro entender el punto más débil de la postmodernidad. Ya hemos oído a Castro-Gómez señalar que el oponerse a las utopías liberacionistas, a su filosofía de la historia y demás propuestas de cambio social, así como constatar un desencanto político en Latinoamérica, no significa promover la pasividad y el abandono de la lucha política. La postmodernidad no propone el nihilismo, ni una pasividad cínica ante las insuficiencias de la sociedad. El problema está en que el análisis de la realidad social y las propuestas utópicas desde los relatos unitarios de la modernidad (en los que se seguiría apoyando, según Castro-Gómez, la FL) ya no son válidos ni convincentes.

Para este análisis social se apoya en Foucault y en su teoría de los equilibrios de poder como configuradores últimos de la sociedad. Dada la imposibilidad para los postmodernos de una racionalidad unitaria, no habría modo de establecer criterios definitivos para calificar a un poder como bueno y correcto, y a otro como malo. Además, la experiencia histórica habría mostrado que el combate por la justicia suele generar y desembocar en nuevas formas de injusticia. Esto no cierra a los post-

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

modernos a proponer utopías de futuro, pero ya no serán las del estilo de la modernidad, sino otras configuradas por el equilibrio de centros de poder, caracterizados por un *policentrismo* en lo económico-político, y un *pluralismo* en lo cultural, afirma Castro-Gómez.

Este modo de pensar parece indicar que para los filósofos postmodernos lo importante no es tanto trabajar por un mundo justo, desde la experiencia del sufrimiento de las víctimas, como es el caso de la FL, sino más bien asegurar un mundo donde sea posible ejercer el disenso, la diferencia. Parecería, pues, que no se han parado a pensar si cabe imaginar un mundo en el que se puedan conjugar a la vez la justicia y la diferencia, lo universal y lo particular. Dan por hecho que la exigencia de justicia sólo se podría alcanzar desde el dogmatismo y la imposición de regímenes similaares al estalinista. Es cierto que cabe ese peligro, y, de hecho, se ha dado en ciertas ocasiones, pero el reto está precisamente en no renunciar a la lucha por la justicia (cosa que sólo puede hacerse desde criterios universalistas), manteniendo también el derecho a ejercer el disenso, la diferencia, pero un disenso no desde la satisfacción y la insolidaridad, sino desde la defensa de los derechos de las minorías marginadas y de todos los excluidos por los poderes hegemónicos.

En ese sentido, la mayor objeción que hay que hacer a los postmodernos es su renuncia a una nueva universalidad de la razón ética, con la pretendida disculpa de que toda razón universal conlleva imposición y dictadura, como lo habría mostrado la época moderna. Si bien es cierto que toda imposición y dictadura se ha apoyado en una teoría universalista presentada como única, también hay que decir que una razón fragmentada no servirá nunca para defender los derechos de los dominados y excluidos. En cambio, por el contrario, la razón fragmentada de los postmodernos puede servir perfectamente para justificar posturas insolidarias, núcleos minoritarios encerrados en su autosuficiencia, así como situaciones de imposición y de dictadura. Donde no hay un criterio universal al que acogerse, parece que no hay más salida que la imposición del poder y de la fuerza de lo fáctico. Bien es verdad que no se trataría de universalidades caídas desde arriba, impositivas y dogmáticas, sino de una universalidad desde abajo, conseguida laboriosamente por el ejercicio del diálogo en el que nadie (personas o grupos sociales y culturales) debe quedar excluido. Además, tales consensos no pueden ser meramente estratégicos, sino racionales, perseguidores del bien de todos, así como provisionales, limitados, y renovados cuando se vea necesario hacerlo. Desde esta óptica, se ve cómo se puede conjugar y respetar la aspiración a lo universalizable y el respeto a la diferencia y al disenso.

4. EL NUEVO PARADIGMA DE LA «POSTCOLONIALIDAD»[165]

Si en los años ochenta el centro de la discusión filosófica fue la postmodernidad, en los años noventa se ha mezclado y juntado esta discusión con otra de enorme interés, centrada en torno al paradigma de la *postcolonialidad*. En efecto, en los años noventa se inicia en Latinoamérica la influencia de una corriente de pensamiento que continúa y profundiza los llamados *Subaltern Studies*, que, referidos en un primer momento a la situación de post-colonialidad de las naciones pertenecientes a la influencia británica, se contagia después a otros ámbitos culturales del planeta, y en concreto también a la situación latinoamericana.

¿Qué se quiere decir con el término *postcolonialidad* y a qué problema de nuestro momento histórico se está refiriendo? Estamos en un mundo en el que, a través de la denominada *globalización*, se produce un nuevo sistema de colonización, distinto y más interrelacionado que el que se produjo entre la conquista de América y la Segunda Guerra Mundial, y que consiste, según J. Habermas, en una «colonización del mundo de la vida» por la lógica económica y mercantil[166]. En la situación actual, ya no se da una dependencia desde un centro territorial sobre un conjunto de nacionales colonizadas, sino que, como señala S. Castro-Gómez, se trata ahora de «medios deslingüizados (el dinero y el poder) y sistemas autorregulados de carácter transnacional los que desterritorializan la cultura, haciendo que las acciones humanas queden coordinadas sin tener que apoyarse en un mundo de la vida compartido»[167]. Esto conlleva que en estos momentos no sólo experimenten el colonialismo una serie de países, grupos sociales o individuos del llamado tercer mundo, sino que se trata de una experiencia global, ocasionada por la globalización. Así, «el nacionalismo territorial y nacionalista de la modernidad ha desembocado en un colonialismo posmoderno, global y desterritorializado»[168].

Eso supone que hay que resituar las categorías anteriores, que hablaban en clave de *nacionalismo/antinacionalismo*, para utilizar las

---

[165] Cfr. Moore-Gilbert, Bart, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997; Gugu wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Portsmouth, Heinemann, 1986.

[166] Cfr. Habermas, J., Teoría de la acción comunicativa, Madrid, Taurus, 1988, 2 vols., vol. 2.º, pp. 469 y ss.

[167] «Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de "lo latinoamericano". La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización», en Follari, R./Lanz, R. (comps.), *o.c.*, pp. 157-182; 157.

[168] Ibídem, p. 158.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

categorías del paradigma de la *postcolonialidad*. En definitiva, «a diferencia de las teorías anticolonialistas de los años setenta, con sus discursos histórico-teleológicos y sus narrativas esencialistas, la crítica al nacionalismo de los noventa toma un carácter decididamente posrepresentacional y des(re)territorializado»[169]. Eso supone, según los teóricos de la postcolonialidad, que los saberes tradicionales sobre América Latina tienen que ser cambiados y resituados en contextos globales, superando las limitadas referencias anteriores a la nacionalidad.

a) **Los efectos del fenómeno de la globalización**

Como hemos visto, la tesis central de los teóricos de la postcolonialidad afirma que la globalización está suponiendo la superación de las tesis que anteriormente se han defendido sobre la condición de Latinoamérica como país dependiente y necesitado de autonomía y liberación, para resituar esta problemática dentro de un mundo globalizado. Si reflexionamos a fondo sobre la globalización, advertiremos que está produciendo cambios que no sólo son cuantitativos sino cualitativos. Y tales cambios están generando un profundo debate sobre cómo entender lo latinoamericano en este nuevo contexto.

Para centrarnos en lo que realmente nos interesa para nuestro propósito, nos hallamos en un mundo de capitalismo global, que se sitúa más allá de lo nacional, internacional o multinacional. Las empresas comerciales son ahora corporaciones transnacionales que funcionan y realizan sus operaciones comerciales por encima de las fronteras, sin que los estados puedan controlarlas. Además, este proceso no afecta sólo a lo económico y político, sino también a lo cultural, a todo el conjunto de ideas y orientaciones socioculturales de comportamiento. Este proceso de globalización ha sido posible por el desarrollo de la informática, que ha generado toda una industria cultural global y la posibilidad de comunicarnos casi instantáneamente con cualquier punto del planeta. Los medios de comunicación han configurado una nueva cultura global de masas, de tal modo que los signos y símbolos que conforman dicha cultura ya no hacen referencia a problemas locales y nacionales, sino transterritoriales y postradicionales. Esta nueva cultura no es neutra desde el punto de vista de los valores, sino que se comporta de modo impositivo y excluyendo a modelos alternativos.

---

[169] Ibídem, p. 158.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

De todos modos, no nos hallamos, como quizás pudiera pensarse, ante una estructura globalizadora homogénea y claramente programada, sino que los sujetos que manejan los hilos de este proceso quedan más difusos. Pero sobre esto hay que precisar. Por un lado, todos somos protagonistas del proceso globalizador, en la medida en que usamos y participamos de sus mecanismos. Y, por otro lado, las fuerzas económicas que dirigen este proceso, no son algo totalmente nebuloso, sino que están siempre localizadas y apoyadas en las naciones más potentes de la tierra. De ahí que se trate de un proceso globalizador pero al mismo tiempo localizado. De ahí que Robertson hable del fenómeno de la *glocalización*.

Un fenómeno típico del fenómeno globalizador es el fuerte movimiento migratorio. De tal modo que se van configurando las llamadas «ciudades globales», donde se concentran individuos de la más dispar procedencia, relacionados e interconectados con sus familias y países de origen con la telefonía movil e internet, las redes bancarias para enviar y recibir dinero, y todo el conjunto de nuevos avances tecnológicos. Estaríamos, por tanto, ante ámbitos de contacto y de mezcla de culturas, formando entidades transversales y espacios culturales de naturaleza muy diferente a la realidad a que hasta ahora estábamos acostumbrados.

Junto a todo esto, hay que dejar claro que la globalización, por más que sea un ámbito en el que todos interactuamos, posee un claro carácter asimétrico. No todos tenemos el mismo poder ni influimos de la misma manera en los acontecimientos, ni disfrutamos o sufrimos de igual manera de sus beneficios. Es decir, lo que para unos es un amplio margen de libertad y de posibilidades, apenas supone para otros más que una serie de condiciones de mera supervivencia. Así, pues, las relaciones de poder y de desigualdad siguen existiendo, sólo que ahora se han recolocado y transformado. Pero algo ha cambiado en la relación entre poderosos y subordinados: antes, los ricos necesitaban de los pobres, pero ahora ya no. De este modo, aunque los ricos y los pobres están cada vez más entremezclados, cada vez se hallan más distantes, de tal modo que el rico pierde el sentido de la responsabilidad hacia los perdedores en el juego del mercado.

Así, la conclusión a que se llega es que «la globalización es ciertamente una nueva forma de producción de la riqueza, y concomitantemente, una nueva forma de producción y escenificación de la pobreza»[170].

---

[170] CASTRO-GÓMEZ, S./MENDIETA, Eduardo, «Introducción: La translocalización discursiva de “Latinoamérica” en tiempos de la globalización», en Id. (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of S. Francisco/Angel Porrúa, 1998, pp. 5-30; 14.

Estos efectos tan devastadores de la globalización se están mostrando en toda su crudeza en el ámbito latinoamericano, por lo que el debate sobre la globalización ha sido uno de los que más protagonismo han cobrado en su entorno intelectual, continuando en gran medida los diversos temas ya tratados a propósito del debate sobre la postmodernidad. Pero en la década de los noventa, como hemos señalado, se ha producido el interesante debate sobre la postcolonialidad, con la pretensión de dar cuenta de la nueva situación cultural de América Latina y del resto del mundo.

b) **Las teorías postcoloniales**

Los nuevos planteamientos postcoloniales se deben a una serie de intelectuales procedentes de antiguas colonias inglesas, afincados en universidades europeas o norteamericanas. Desde la consciencia que van tomando de su propia situación y la de sus países de origen, descubren la situación *subalterna* en la que se hallan sus respectivas patrias tanto en el aspecto económico y político como en el cultural. Resultado de esta toma de conciencia son los llamados *Estudios Subalternos*. Según Dussel, «los Subalternal Studies» procedentes de la India, el «pensamiento» y la «filosofía africana» afro-americana y afro-caribeña, en pleno desarrollo, permitieron discutir la innovadora hipótesis de una «razón postcolonial (*post-colonial reason*)», que surgió en Asia y Africa después de la emancipación de naciones de dichos continentes a partir de la II Guerra europea del siglo XX»[171].

Estos autores asiáticos y africanos, llegados a las Universidades norteamericanas, empezaron a publicar el resultado de sus experiencias y el modo como veían la relación entre el centro, en el que ellos se hallaban, y sus países periféricos de origen. De este modo se origina una nueva teoría interpretativa de las relaciones entre el centro y la periferia, que surge en la década de los noventa, de la mano de profesores universitarios, provenientes de varias ex-colonias inglesas y emigrados a universidades de los USA, y también europeas. Sus escritos reflejan de modo muy expreso y directo la situación en la que estos intelectuales se encuentran. Los tres que se consideran originadores de esta forma de pensar, y que acuñan el término «postcolonial», son Edward Said, Homi Bhabba y Gayatri Spivak.

La situación en la que se encontraban ellos suponía un cúmulo de ambigüedades: están en países y universidades del llamado primer

[171] DUSSEL, E., *o.c.*, p. 447.

mundo, ricas y dotadas de todos los medios necesarios, pero son conscientes de que no son uno más de ese mundo; y, por otro lado, se encuentran entre sus compatriotas inmigrantes, venidos de sus mismos países para conseguir un puesto de trabajo, pero tampoco son como ellos, dado su superior nivel económico y cultural. Por tanto, se ven desde una doble posición hegemónica: frente a sus localidades de origen, por su condición de profesionales que han tenido éxito; y frente a los otros inmigrantes, que están en el mismo país de acogida que él, la mayoría de los cuales luchan por sobrevivir y salir adelante.

Esta situación tan ambigua les lleva a revisar el papel que las narrativas anticolonialistas y tercermundistas habían asignado al *intelectual crítico*, y a buscar nuevas formas de concebir la relación entre teoría y praxis. Se consideran a sí mismos unos entes «híbridos», que no tienen otro punto de vista desde el que ejercer sus análisis más que desde esa «hibridez» y zona fronteriza. De este modo, conceptos como *tercer mundo*, *colonialismo* e *intelectualidad crítica* empiezan a entrar en crisis. Advierten que en las décadas de los sesenta y de los setenta, la intelectualidad crítica se centró en el paradigma del *colonialismo*, dando lugar a procesos de liberación política de diversos países, sobre todo en Africa y en Asia. Sus planteamientos teóricos estaban articulados alrededor de una dicotomía: el Estado metropolitano opresor, y el Estado nacional-popular que había que liberar. Pero advierten que esta situación cambia totalmente en el momento en que los estados nacional-populares se hallan, como consecuencia de la globalización, sustituidos por redes globales que los unen e interrelacionan no sólo con la metrópoli sino con otros muchos países de la periferia. Al mismo tiempo, se encuentran con contradicciones y situaciones de exclusión de todo tipo que operan por encima y por debajo del contexto nacional.

Esta nueva situación les lleva a revisar el papel de las narrativas *anticoloniales* y *tercermundistas* que había manejado hasta ahora el *intelectual crítico*, y a buscar nuevas formas de concebir las relaciones internacionales y la conjugación entre teoría y praxis. Se trataría, por tanto, de radicalizar la crítica al occidentalismo[172].

El texto que sirvió de punta de lanza de la teoría postcolonial fue *Orientalism* (1987), de Edward Said[173], libro en el que Said exponía críticamente las formas narrativas con que Occidente dibujaba las diversas situaciones de los países orientales, empleando la técnica foucaultiana

---

[172] Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S./MENDIETA, E., *o.c.*, p. 14.

[173] SAID, E., *Orientalism. Western conceptios of the Orient*, Londres, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1987 (trad. española de Juan Goytisolo: *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002).

de la arqueología de los saberes. Esta misma tarea deconstructiva la continuaron los intelectuales hindúes Homi Baba y Gayatri Spivak. Esta última autora entiende que la historia del imperialismo está marcada por lo que ella denomina «violencia epistémica», de tal modo que siendo el occidental el que construye con sus relatos al «otro» colonizado, el objeto de su descripción siempre será una construcción del sujeto colonizador. Y ello porque, como señala Derrida, autor a quien sigue Spivak en su técnica deconstructiva, todo conocer supone someter, objetivar y reducir a las categorías del sujeto epistemológico. El sujeto, sin ser consciente de ello, se autoproyecta (*cathexis*) en el ejercicio de describir el objeto de su reflexión. La conclusión que saca Spivak de esto es que «no existe un sujeto colonizado que, interrumpiendo desde la exterioridad de las estructuras imperiales, pueda articular su voz a través de los discursos de la ciencia occidental. Quien pretende representar la "conciencia popular" en un discurso articulado según la epistemología del saber occidental (filosofía, sociología, etnología, historia, etc.), está en realidad trabajando con los mismos mecanismos utilizados desde siempre por el discurso colonial»[174].

De esta manera, parece que, según Spivak, resulta imposible salir de este círculo infernal. No es de extrañar que para ella la narrativa postcolonial sea dar cuenta de un proceso globalizador que resulta imparable e inevitable. Homi Bhabha, por su parte, apoyándose en la epistemología psicoanalítica de Freud y Lacan, entiende que las narrativas occidentales sobre el resto de las culturas son fantasías imperiales, a través de las cuales Europa se representa todo lo que ella quisiera poseer. Se trata de técnicas de control del otro, que producen narrativamente al otro como una realidad homogénea. Ahora bien, esto no significa, en la línea que también señala Spivak, que la alternativa al rechazo de estos procedimientos imperialistas sea retomar la teoría de una «autenticidad cultural» del sujeto colonizado, puesto que así no se sale del juego dominador, sino que hay que «reconfigurar» las categorías utilizadas por el discurso colonial. «Esto significa adoptar una estrategia discursiva que, a través de representaciones híbridas del colonizado ("*white but no quite*") muestre los descentramientos, las heterogeneidades y las contingencias de aquello que el discurso colonial había presentado como unidad sustancial. Tal revalorización de las diferencias

---

[174] Castro-Gómez, S., «Narrativas contramodernas y teorías poscoloniales. La propuesta hermenéutica de Walter Mignolo», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, 379-402; 380. Cfr. Spivak, G.Ch., «Can the Subaltern Speak?», en Williams, P./Chrisman, L. (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

acaba con la ilusión de un control racionalmente programado desde el "centro"»[175].

Los escritos de estos tres autores precursores despertaron rápidamente una intensa controversia sobre esta *teoría postcolonial*, en relación a la pertinencia o no de sus tesis y sus repercusiones sobre otras teorías rivales[176]. Estos autores entienden que la situación en la que se encuentran los países del llamado *tercer mundo*, y el mundo en general, obliga a cambiar de paradigma, de esquema teórico, con el que interpretar la realidad de esos países considerados periféricos, explotados, colonizados, para adoptar otros modos de pensar y de actuar. Esos cambios se refieren a lo que ellos llaman el paradigma del *colonialismo*, ante el que ellos se ven más allá (post-). El *colonialismo* fue la teoría central que predominó en los años sesenta y setenta, estimulada por los procesos de «liberación nacional» (sobre todo, los vividos en Asia y Africa, dentro del Imperio inglés). Esa teoría giraba en torno a dos ejes principales: el *Estado metropolitano*, por un lado, y el *estado nacional-popular*, por otro. Este estado nacional-popular era considerado como el agente de liberación y de descolonización respecto a las metrópolis del primer mundo. Estas narrativas se articularon en espacios *tradicionales* de acción, donde los sujetos llegaban a conformar su identidad en contextos locales no sometidos todavía a los procesos de *racionalización*, propios de la modernidad, a los que hacen referencia Weber y Habermas.

Igualmente, entienden que las teorías *tradicionales* y *anticolonialistas* consideraban a los intelectuales como los guardianes de esa autenticidad nacional que había que preservar y liberar, siendo los «arieles» (Rodó) cultivados, quienes estando en posesión de la cultura del dominador, podían impugnarle utilizando sus mismas armas culturales. Los teóricos postcoloniales consideran que esta forma de pensar ya no sirve para la actualidad. En el momento presente, estaríamos en un *mundo globalizado*, atravesado por redes globales (a las que ya hemos hecho referencia al hablar de la postmodernidad), que los unen tanto a la metrópoli como a la periferia, así como a exclusiones de tipo económico, racial y sexual, que operan más allá y más acá de la nación.

Esta teoría, como hemos dicho ya, es iniciada por intelectuales que provenían de las antiguas colonias inglesas, y estaban impregnados sus planteamientos por las circunstancias en que se dio esta colonización y

---

[175] CASTRO-GÓMEZ, S., «Narrativas contramodernas…», *o.c.*, p. 380.

[176] Cfr. YOUNG, R., *White Mythologies. Writing History and the West*, London/New York, Routledge, 1990.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

descolonización dentro del entorno del imperio inglés, como bien lo señala Bart Moor-Gilbert, en su libro *Postcolonial Theory*[177]. En la interpretación que realizan sobre sus países de origen, estos intelectuales se adhieren a «la crítica radical de la metafísica occidental que se articula en la línea de Nietzsche, Weber, Heidegger, Freud, Foucault, Lacan, Vattimo, Deleuze y Derrida. Al igual que estos autores europeos, los teóricos poscoloniales señalan la complicidad fundamental de Occidente —y de todas sus expresiones institucionales, tecnológicas, morales o científicas— con la voluntad irrestricta de poder sobre otros hombres y otras culturas»[178]. Pero no se limitan a repetir a estos críticos europeos, sino que profundizan su crítica desde un nivel más hondo, en dos sentidos, como indican Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta.

El primero de estos aspectos de crítica y profundización se refiere a que «ninguno de los autores arriba mencionados tematizó los vínculos entre la metafísica occidental y el proyecto europeo de colonización. Por el contrario, todos ellos permanecieron recluidos en el ámbito de una crítica intraeuropea y eurocéntrica, que fue incapaz de levantar la mirada por encima de sus propias fronteras»[179]. A este respecto, Spivak criticó en sus escritos a Foucault y Deleuze por su eurocentrismo y por ignorar la división internacional del trabajo[180]. Consideran los teóricos postcoloniales que las primeras víctimas de la modernidad y del capitalismo occidental no fueron los trabajadores europeos y del primer mundo, sino los indígenas nativos de las colonias de los imperios occidentales. Precisamente fue posible la industrialización europea por la acumulación de recursos naturales y de riqueza que provenía de las diferentes colonias. Así, es evidente que sin el colonialismo depredador no hubiera sido posible la ilustración y la modernidad occidental.

El segundo aspecto en el que profundizan su crítica se orienta a considerar que los ámbitos desde los que estos teóricos europeos pretenden superar la metafísica occidental: el arte (Nietzsche), la contemplación mística (Heidegger), la «religión débil» (Vattimo), los deseos (Deleuze), etc., están todavía impregnados por sueños, fantasías y proyectos coloniales.

---

[177] *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997.

[178] Castro-Gómez, S./Mendieta, E., (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa/Univ. of S. Francisco, 1998, p. 17.

[179] Ibídem, pp. 17-18.

[180] Cfr. Spivak, Gayatri, «Can the Subaltern Speak?», en Williams, P./Chrisman, L. (ed.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1994. También hacen críticas similares a Foucault, a pesar de la fuerte influencia que en ellos tuvo, Said (cfr. *Culture and Imperialism*, Nueva York, Alfred Knopf, 1993, p. 81) y Bhabha (*The Location of Culture*, Londre, Routledge, 1994, pp. 236 y ss.).

En contraposición, «los teóricos poscoloniales reconocen que todas las categorías emancipatorias, aun las que ellos mismos utilizan, se encuentran ya "manchadas" de metafísica»[181].

Por tanto, no se trata de pretender situarse en un ámbito exterior a lo occidental, una región específica «posoccidental», configurada por los diferentes segmentos sociales marginados (el tercer mundo, las mujeres, los pobres, los obreros, etc.), sino que de lo que se trata, según Spivak, es de «jugar limpio; de poner las cartas sobre la mesa y descubrir qué es lo que se quiere lograr *políticamente* con una determinada interpretación»[182]. Spivak es consciente de que todo intérprete lo hace desde una situación concreta, y, por tanto, lo fundamental según ella no está en el horizonte teórico en el que se sitúan los conceptos a los que apela una filosofía colonialista crítica (libertad, diferencia, sujeto, alienación, etc.), sino la *función performativa* que posean.

Un dato importante respecto a estos teóricos postcoloniales es que sus teorías surgieron en los departamentos de literatura, de crítica literaria, de estas universidades, y no tanto en departamentos de filosofía. «Esto es debido, nos explica Dussel, entre otras razones, a que una cierta izquierda marxista norteamericana fue expulsada de los departamentos de filosofía y se hicieron presentes en los departamentos de crítica literaria, literatura comparada o lenguas romances (en especial el francés), lo que dio a estos estudios un vuelo teórico nunca antes alcanzado, ni en Estados Unidos, ni tampoco en Europa. La preponderancia en el uso de filósofos franceses (Sartre, Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard, etc.) se explica igualmente porque es desde los departamentos en lengua francesa (y no la inglesa, más tradicional y bajo control de un pensamiento más conservador) que dicho movimiento inicia sus trabajos»[183].

La opinión de Dussel es que, cuando en los departamentos de literatura inglesa empezaron a participar intelectuales provenientes de Asia, Africa y del Caribe, es cuando el panorama irá cambiando sustancialmente, adoptándose planteamientos más críticos, similares a los de la FL[184]. Y actualmente se está propagando este planteamiento también en amplios círculos de intelectuales latinoamericanos, situados también en Universidades norteamericanas, y, más recientemente, en europeas (alemanas, sobre todo)[185]. Desde esas tribunas académicas, han

---

[181] Castro-Gómez, S./Mendieta, E. (eds.), *o.c.*, p. 19. Las comillas son de los autores.
[182] Ibídem, p. 19.
[183] *O.c.*, p. 447.
[184] *O.c.*, p. 447, nota al pie de página n.º 33.
[185] Es el caso de S. Castro-Gómez y Alfonso de Toro, cuyos textos citaremos más adelante.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

introducido cambios de interés en los marcos teóricos interpretativos de los estudios latinoamericanos, especialmente en la crítica literaria[186], relevando a la línea de estudio del «pensamiento latinoamericano», en manos de filósofos. Estos intelectuales latinoamericanos van a plantear, durante la década de los noventa, un nuevo enfoque a los «estudios latinoamericanos»[187].

c) **La postcolonialidad aplicada a Latinoamérica**

Los defensores de la aplicación de las teorías postcoloniales a Latinoamérica advierten los puntos interesantes que este paradigma de la *postcolonialidad* posee para aplicarlo a Latinoamérica, aunque muchos reaccionaron indignados e irritados ante las afirmaciones de algunos de estos teóricos de la *postcolonialidad*, como Spivak, respecto a que Latinoamérica no habría participado hasta el presente en el proceso de descolonización, o también frente a la exclusión sistemática de la experiencia colonial iberoamericana por parte de Said, Bhabba y otros teóricos postcoloniales[188]. Es lógico que este modo de pensar produzca irritación e indignación, porque supone no reconocer que Latinoamérica se descolonizó siglo y medio antes que las colonias inglesas, y a lo largo de este tiempo todo su pensamiento ha girado precisamente en la dirección de buscar su identidad y liberación cultural, tras el proceso emancipatorio iniciado a comienzos del s. XIX.

Ahora bien, la reacción y la valoración de esta teoría por parte de los intelectuales latinoamericanos ha sido muy diversa. Mientras unos consideran que esta teoría refleja la situación especial de las ex-colonias inglesas, y por tanto entienden que no sería aplicable al ámbito latinoamericano, otros consideran que sí puede aplicarse perfectamente a la situación de Latinoamérica, con las correspondientes salvedades. A su vez, otros consideran que, aunque las teorías postcoloniales tienen aspectos valiosos e interesantes, presentan al mismo tiempo un cúmulo de limitaciones que se aprestan a señalar en sus diferentes trabajos críticos.

---

[186] La Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) se fundó en 1963.

[187] Cfr. SEED, Patricia, «Colonial and Postcolonial Discurse», en *Latin American Research Review*, 1991, n.º 3.

[188] Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S/MENDIETA, Ed. (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, post-colonialidad y globalización a debate,* México, Porrúa/Univ. of S. Francisco, 1998, p. 20. En la nota 4, hacen referencia a esta exclusión de los autores latinos en los libros de los teóricos sajones.

Un grupo de intelectuales latinoamericanos, residentes en los Estados Unidos y partidarios de las teorías postconoloniales, empezaron a trabajar juntos en el «Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos». Este grupo inicia sus reflexiones sobre Latinoamérica muy influido por el historiador indú Ranajid Guha y sus seguidores, quienes desde 1978 comenzaron a publicar sus reflexiones bajo el apelativo de *Subalternal Studies*[189]. La influencia de este grupo hindú en los latinoamericanos se debe a que ambos grupos estaban viviendo parecidas experiencias vitales de vivir en la frontera de dos mundos: el de su país de origen y el de acogida. Comenzaron a reunirse a partir de 1992 en la George Mason University, aunque su presentación oficial no se produjo hasta 1994, en la conferencia organizada por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en Atlanta, Georgia[190]. Pero, como señala S. Castro-Gómez, ya en 1993 el grupo había adoptado el nombre de «The Latin American Subaltern Studies Group», y habían presentado sus ideas en la revista *Boundary*[191].

Dejando para más adelante los planteamientos de quienes rechazan las teorías postcoloniales, vamos a detenernos en el grupo de quienes consideran que estos planteamientos se pueden aplicar también al caso latinoamericano[192]. Consideran como muy valioso la llamada de atención de esta teoría a los profundos cambios que está experimentando el mundo entero, como resultado de procesos enteramente globales, que afectan a todos los países del mundo, y que están obligando a lo que llaman ellos «una translocalización discursiva a ellos vinculada». Esa translocalización discursiva se daría entre dos tipos de paradigmas: las narrativas *anticolonialistas*, frente a las narrativas *post-coloniales*. Veamos qué entienden por cada una de estas expresiones.

1) Las *narrativas anticolonialistas* siempre estuvieron presentes en el pensamiento latinoamericano, desde incluso los tiempos de la Colonia, como en Bartolomé de Las Casas, y sobre todo desde la emancipación

---

[189] Cfr. GHUGHA, R./SPIVAK, G., *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

[190] Cfr. RABASA, J./SANJINÉS, J., «The Politics of Subaltern Studies», *Dispositio*, 1996, n.º 46, pp. V-XI.

[191] Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S., «Geografías poscoloniales…», *o.c.*, p. 171.

[192] TORO, Alfonso de (ed.), *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1997; TORO, A. de/TORO, F. de (eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1991; CASTRO-GÓMEZ, S./MENDIETA, E. (ed.s), *Teorías sin disciplina*, *o.c.*; CASTRO-GÓMEZ, S., «Narrativas contramodernas y teorías poscoloniales. La propuesta hermenéutica de Walter Mignolo», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, pp. 379-402.

de la Colonia española, en pensadores como Francisco Bilbao (Chile), J.B. Alberdi (Argentina), José Martí (Cuba), J. E. Rodó (Uruguay), y otros muchos. Estas narrativas fueron articuladas en espacios *tradicionales* de acción, esto es, en situaciones donde los *sujetos* formaban su *identidad* en contextos predominantemente locales, y no sometidos todavía a procesos intensivos de *racionalización* (Weber-Habermas), provenientes de la cultura dominante globalizadora.

Según este modo de pensar, la crítica al *colonialismo* (de parte de estas narrativas anticoloniales) pasaba por el rescate de la *autenticidad cultural* de los pueblos colonizados. Así, el concepto de «autenticidad» jugaba en esa narrativa un papel de arma ideológica en la lucha contra los invasores, a quienes se consideraba destructores del «legado cultural» y la «memoria colectiva» de los colonizados.

Y los *guardianes de esa autenticidad*, los encargados de representar e interpretar el sentir y los intereses del pueblo eran los intelectuales, que ejercían la función de «arieles» (referencia al libro de J. E. Rodó), eran los «intelectuales críticos» que podían impugnar al colonizador en su mismo idioma, utilizando los mismos instrumentos racionales y los mismos conceptos. Como puede verse, estos elementos describen perfectamente el hilo vertebrador del pensamiento latinoamericano de los dos siglos de emancipación política, y, por tanto, en esta matriz anticolonialista es donde se formó lo que estos teóricos denominan el «*locus enuntiationis*» del latinoamericanismo.

2) Frente a esas premisas, las *narrativas postcoloniales* se articulan dentro de *contextos postradicionales* de acción, esto es, en ámbitos de localizacion donde los sujetos sociales configuran su *identidad* interactuando en procesos de racionalización global, y donde las *fronteras culturales* empiezan a volverse borrosas. De ahí que estos intelectuales ya no se ven como «arieles», «profetas» que tengan que hablar en nombre del oprimido, porque no están en su misma situación; ni tampoco como «guardianes» de ninguna «tradición cultural» extraoccidental, o como representantes intelectuales del tercer mundo.

En este modo de pensar hay un elemento fundamental que define a estas teorías postcoloniales. Su crítica al colonialismo, dicen ellos, no viene motivada por la creencia en un ámbito moral o cultural de «exterioridad» frente a Occidente, ni tampoco por la idea de un retorno nostálgico a formas tradicionales o precapitalistas de existencia. Ellos dan por hecho que la occidentalización es un fenómeno planetario sin retorno, y que el único camino viable para todo el mundo es aprender a negociar con ella. Resulta paradigmática la postura de Spivak frente a la globalización: se trata de realizar «una crítica permanente frente a aquello que no se puede dejar de desear».

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Pero dentro de los latinoamericanos que aceptan las tesis postcoloniales, hay diferentes posturas. Vamos a distinguir entre tres plantemientos distintos: el de Beverly, más contemporizador, y el de Walter Mignolo y Alberto Moreiras, más críticos[193]. John Beverly se plantea el papel que le corresponde al intelectual que se ocupa de América Latina en un contexto dominado por la globalización. Advierte que el concepto «Latinoamérica» tiene, en el contexto cultural de los Estados Unidos, país con un contingente de hispanos cada vez más amplio. Siguiendo los planteamientos de Spivak y demás postcolonialistas, considera equivocada la idea de que la literatura vendría a ser el discurso formador de la identidad latinoamericana[194]. Y ello es así, según Beverly, porque las categorías con las que juzgan la literatura latinoamericana, así como la figura del crítico de la propia autoconciencia de la cultura autóctona, ya están de antemano configuradas por la ideología dominante, de modo que el intento de hablar de lo propio es un elemento de reproducción de estructuras de dominación.

Coincidiendo con los iniciadores de la teoría postcolonial, Beverly considera que «la literatura fue una práctica de formación humanística de aquellas élites que impulsaron el proyecto neocolonialista de "construcción de la nación". El *nacionalismo* (y el populismo) vinieron animados en Latinoamérica por una lógica disciplinaria que "subalternizó" a una serie de sujetos sociales: mujeres, locos, indios, negros, homosexuales, campesinos, etc. La literatura y todos los demás saberes humanísticos, incluyendo también a la filosofía, aparecían inscritos estructuralmente en sistemas hegemónicos de carácter excluyente»[195]. Según esto, los intelectuales de épocas anteriores, como Sarmiento, Alberdi, Martí, Mariátegui y otros, actuaban desde una posición hegemónica, practicando una «política de representación». Pero no hacen de esta manera más que el juego a una estrategia de dominación, por lo que Beverly concluye que hay que superar esa visión idílica del papel de los intelectuales y su rol de vanguardia. El camino para superar esta situación «pasa necesariamente por una deconstrucción de las prácticas

---

[193] Sigo a CASTRO-GÓMEZ, S., «Geografías poscoloniales…», *o.c.*, pp. 171 y ss, e Id., «Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: El proyecto teórico de los estudios subalternos», en TORO, A. De/TORO, F. De (eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, *o.c.*, pp. 79-100.

[194] Cfr. BEVERLY, J., «¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impase de las humanidades», en B. GONZÁLEZ STEPHAN (ed.), *Cultura y Tercer Mundo*, Tomo I: «Cambios en el saber académico», Caracas, Edit. Nueva Sociedad, 1996, pp. 137-166.

[195] CASTRO-GÓMEZ, S., «Geografías poscoloniales …», *o.c.*, p. 173.

ideológicas vigentes en la universidad norteamericana»[196]. En *Against Literature*[197], Beverly presenta sus ideas sobre la universidad como una institución autosuficiente en la que se producen y reflejan todas las contradicciones y luchas ideológicas de la sociedad. Llega a decir que la universidad no necesita ya un «afuera», por lo que el intelectual aparece en el centro de todas las prácticas y disputas ideológicas. De ese modo, las luchas intrauniversitarias adquieren para Beverly un valor preponderante, en la medida en que puedan tener repercusiones en su entorno social. Y esa lucha tiene que consistir en la deconstrucción de las prácticas humanistas en las que se ha construido el sujeto patriarcal y burgués de la modernidad, intentando hacer referencia a otras prácticas extra-académicas que no son tenidas en cuenta, pero que representan intentos serios de liberación. Esta actividad deconstructiva la entiende Beverly como «terapia liberadora», al estilo de Freud y Lacan. Esta deconstrucción tendría que alertar al intelectual sobre la «violencia epistémica», en expresión de Spivak, que conllevan los planteamientos y fantasías heroicas que encierran las teorías antinacionalistas. El intelectual tiene, por tanto, que liberarse de su papel de «ariel» y actuar en los marcos de una *micropolítica de la cotidianidad*, en expresión de Michel de Certau, esto es, en los ámbitos del mundo universitario, lugar donde los conflictos sociales afectan a su propia vida.

Walter Mignolo es más crítico a la hora de recoger el paradigma postcolonial, y entiende que las propuestas de los intelectuales hindúes hay que relativizarlas y no adoptarlas demasiado miméticamente a Latinoamérica[198]. Lo que intenta Mignolo es preguntarse por el tipo de factores que hicieron posible el surgimiento de las teorías postcoloniales en América Latina. Porque la tesis de Mignolo consiste en afirmar que las teorías postcoloniales no han surgido en Latinoamérica en estos años recientes, sino que hay ya anticipos de ellas en épocas pasadas. Por tanto, Mignolo intenta buscar en la historia de América Latina autores que intentaron subvertir las reglas del discurso colonial desde las herencias coloniales hispánicas[199]. Mignolo entiende que entre 1950 y 1975, momento en el que se inicia la «tercera fase de expansión del capitalismo» (según tesis de Carl Pletsch), la producción de los saberes se daba en el primer mundo, mientras que el tercer mundo era considerado

---

[196] Ibídem, p. 174.

[197] Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

[198] Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S., «Narrativas contramodernas y teorías poscoloniales. La propuesta hermenéutica de Walter Mignolo», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, pp. 379-402.

[199] Cfr. MIGNOLO, W., «Are Subaltern Studies Postmodern or Poscolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-Cultural Locations», en *Dispositio*, 1996, n.º 46, pp. 45-73.

como simple receptor pasivo de los mismos[200]. El problema está en que cuando se resquebraja el antiguo sistema colonial, empiezan a surgir las teorías postmodernas y postcoloniales, con la intención de dar cuenta de las herencias coloniales de la modernidad pero desde diferentes *lugares de enunciación*. En muchos casos, los teóricos de estos nuevos paradigmas son sujetos de países subalternizados, que trabajan en universidades del primer mundo, y que poseen una nueva sensibilidad globalizada ante este problema. El mérito mayor de estos intelectuales, según Mignolo, estaría en haber mostrado que la razón moderna no surge en un entorno intelectual interno a las discusiones humanísticas y filosóficas europeas, sino más bien de las prácticas coloniales de Europa en relación con América y el resto de las naciones colonizadas. De este modo, los intelectuales postcoloniales estarían subvertiendo los cánones intelectuales de los teóricos del primer mundo, en un aspecto relevante de interpretación de la realidad.

Y esto también produce indudables ventajas a la hora de interpretar la historia colonial latinoamericana, como él mismo muestra en *The Darker Side of the Renaissance*[201]. En este libro nos hace ver Mignolo que si leemos con atención la historia latinoamericana, veremos que muchas de las tesis postcoloniales están ya presentes en casi todos los intelectuales críticos latinoamericanos a partir de 1917. Tal es el caso de Mariátegui, Zea, R. Kusch, Dussel, R. Prebisch, Darcy Ribeiro y Roberto Fernández Retamar. Estos teóricos «habrían conseguido deslegitimar epistemológicamente el discurso hegemónico y colonialista de la modernidad. Los saberes teóricos de estos autores son poscoloniales *avant la lettre*, porque subvierten las reglas del discurso colonial en la medida en que desplazan el *locus* de enunciación del primer mundo al tercero. Así, estos autores consiguen romper con el eurocentrismo epistemológico, que supuso un factor de consolidación de la dominación colonial. En consecuencia, «mucho antes de que Guha fundara el grupo indio de estudios subalternos y de que en los Estados Unidos se empezara a hablar de poscolonialismo y posmodernidad, en América Latina se habían producido ya teorías que, *ipso facto*, rompían con el privilegio epistemológico del discurso colonial»[202].

Alberto Moreiras aplica el paradigma postcolonial no sólo a los estudios culturales, sino que lo considera como el horizonte más acertado

---

[200] Cfr. MIGNOLO, W. «Herencias coloniales y teorías poscoloniales», en G. GONZÁLEZ STEPHAN (ed.), *Cultura y Tercer Mundo*, *o.c.*, pp. 113-114.

[201] MIGNOLO, W., *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonitation*, The University of Michigan Press, 1995.

[202] CASTRO-GÓMEZ, S., «Geografías poscoloniales …», *o.c.*, p. 178.

para interpretar el pensamiento latinoamericano en estos tiempos de globalización. Su intención es realizar lo que S. Castro-Gómez considera una *metacrítica del Latinoamericanismo*[203], en la medida en que considera que el *Latinoamericanismo* tradicional es un producto del imperialismo de dominación de la modernidad. En sus propias palabras: «Definiré el Latinoamericanismo como la suma total de representaciones que proveen conocimientos viables sobre un objeto de enunciación latinoamericano (…). En este sentido, el saber latinoamericanista quiere ser una forma particular de poder disciplinario heredado del aparato estatal imperial. Funciona como una agencia global, en tanto que busca integrar sus datos en un conocimiento supuestamente neutral y universal del mundo que abarque todas sus diferencias e identidades»[204].

Este Latinoamericanismo, frente al que se levanta Moreiras, es un esquema teórico académico presente en las universidades norteamericanas, como parte de los «Area Studies» surgidos tras la Segunda Guerra Mundial. Al igual que Mignolo, también Moreiras entiende que este tipo de saberes son los propios de la tercera fase de desarrollo del capitalismo tardío. Frente a este modelo de Latinoamericanismo, Moreiras propone un *nuevo Latinoamericanismo,* situado en los *Borderlands* (Gloria Anzaldúa), los cruces intermedios y fronterizos propios del imaginario de los inmigrantes latinos en los USA. Se trata de un *Latinoamericanismo postcolonial*, entendido como una estrategia deconstructiva de tipo político. Más bien que una teoría es una actividad, que busca liberar las diferencias, y cuya tarea principal será desarmar las categorías del pensamiento hegemónico humanista del proceso de occidentalización, pero no para caer en el vacío nihilista, sino para sustituirlas abriendo un campo para que puedan emerger lo diferente, las voces acalladas en la época de la modernidad. Con esa deconstrucción de los saberes que produjeron la subalternación, se conseguiría una democratización del conocimiento y una revalorización de los saberes híbridos y postergados por el saber hegemónico.

La conceptualización de los dos *Latinoamericanismos* la ha presentado Moreiras en su trabajo «Restitution and Appropiation in Latinoamericanism»[205]. El *Latinoamericanismo* moderno, de tipo colonial, está impregnado de la «violencia epistémica» a que hace referencia Spivak, puesto que pretende nombrar la diferencia para salvarla, pero lo que

---

[203] Cfr. CASTRO-GÓMEZ, «Epistemologías coloniales…», *o.c.*, p. 88.

[204] MOREIRAS, Alberto, «Global Fragments: A second Latinoamericanism» (manuscrito). Cita tomada de S. CASTRO-GÓMEZ, «Epistemologías coloniales…», *o.c.*, p. 89.

[205] Artículo publicado en *Journal of Interdisciplinary Literary Studies*, 1995, n.º 1, pp. 1-43.

consigue es precisamente destruirla. De ahí que Moreiras le acuse de caer en la «paradoja de Abraham», en la medida en que la obediencia a la ley le exige sacrificar a su hijo, pensando al mismo tiempo que ese sacrificio le reportará la salvación como premio. Por el contrario, el nuevo *Latinoamericanismo*, el postcolonial, quiere ser una *metacrítica espistemológica* del discurso latinoamericanista moderno, como una autoarqueología para detectar y corregir la enfermedad que padeció: la incapacidad para ser consciente de su propio lugar de enunciación. De este modo, el latinoamericanista trata de trabajar al interior de los bordes disciplinarios que neutralizan la objetividad del discurso. Así, pues, la diferencia entre ambos Latinoamericanismos está en su grado de reflexividad respecto a su actividad discursiva. Por tanto, en la medida en que el Latinoamericanismo postcolonial posee mayor autoconciencia epistémica, pretende poner bajo control la «violencia epistémica» a través de la metacrítica que ejerce.

Como apartado final, haremos referencia a la crítica que los teóricos de la postcolonialidad realizan sobre la pretendida función heroica de los intelectuales dentro del paradigma de la anticolonialidad. Esta crítica la realiza John Beverly en *Against Literature*[206], proponiendo una relectura del personaje de *Calibán* propuesta por Roberto Fernández Retamar[207]. Los personajes de la obra de Shakespeare, utilizados por primera vez para representar las diversas actitudes sobre lo latinoamericano por el uruguayo Rodó, recibieron más tarde una inversión interpretativa por el cubano Fernández Retamar. Si para Rodó *Ariel* era el héroe y el camino a seguir, para el intelectual cubano, en cambio, *Ariel* estaría siguiendo el juego del colonizador, *Próspero*. Y *Calibán* representaría el pueblo mestizo que sufre la miseria, el subdesarrollo y el analfabetismo cultural. De este modo, Fernández Retamar considera que la designación del pueblo oprimido como *Calibán* representa una estrategia del propio intelectual crítico, *Ariel*, que ha introyectado los mismos conceptos del discurso occidental, pero con objeto de rebatir las tesis que denuncian que la cultura latinoamericana es fruto de la barbarie. En cambio, Fernández Retamar recupera el concepto de *Calibán* como representante del pueblo latinoamericano oprimido, redimiendo ese nombre que había utilizado el colonialismo para negar la originalidad cultural de los pueblos oprimidos. Y señala la similitud entre *Calibán*, *Caníbal* y *Caribe*. De este modo, *Calibán* es, para Fernández

---

[206] Minneápolis, 1993.

[207] Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1984.

Retamar, el símbolo de Latinoamérica, lo que implica la necesidad de realizar una reinterpretación de la historia latinoamericana.

John Beverly va más allá del intelectual cubano, e indica que el concepto de *Calibán* debe ser reemplazado por el anagrama *by Lacan,* supuestamente derivado de *Calibán*. Para Beverly, esto no es un simple juego de palabras, sino la expresión de un nuevo modo de ver las cosas desde el paradigma de la postcolonialidad de los noventa. «By Lacan es el nombre que simboliza precisamente al sujeto deseante que se coloca en la base de la reflexión estética. No son ya la literatura, la sociología y la educación aquello que moviliza creativamente a las masas, sino el consumo de bienes simbólicos mediatizado por las tecnologías de la información»[208]. Estos sujetos ya no actúan persiguiendo una utopía en interés de la colectividad, sino que sus intereses tienen objetivos más concretos, tendentes a su satisfacción personal a corto plazo. En consecuencia, como señala Castro-Gómez, «el concepto de *by Lacan* sugerido por Beverly rompe con la idea de una "razón latinoamericana" configurada por el saber humanista de los intelectuales y simbolizada por la mítica figura de Calibán»[209].

c) **Reflexiones críticas sobre la postcolonialidad**

Las críticas que han realizado los filósofos de la liberación a las propuestas postcoloniales van desde considerar este paradigma como configurado por parámetros que no sirven para Latinoamérica, sino exclusivamente para los ámbitos culturales de las excolonias inglesas[210], hasta entender que este modo de pensar refleja la situación de unos intelectuales que están en un terreno de «hibridez». Es decir, sus planteamientos valdrían a lo más para expresar su propia situación interfronteriza, pero no serían adecuados para describir la situación en la que se encuentra sus pueblos de origen. Estos intelectuales postcoloniales olvidan el trabajo de reflexión realizado por intelectuales latinoamericanos, que, desde hace siglo y medio, vienen reflexionando sobre la

---

[208] CASTRO-GÓMEZ, S., «Geografías poscoloniales…», *o.c.*, p. 180.

[209] Ibídem, p. 180. Castro-Gómez indica la ambigüedad de la interpretación de Beverly, en la medida en que otros teóricos postcoloniales suelen tomar la interpretación de Fernández Retamar como postcolonial.

[210] Cfr. KLOR DE ALVA, Jorge, «Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages», en *Colonial Latin Americna Review*, 1992, n.º 1-2; ADORNO, Rolena, «Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth —and Seventeenth— Century Spanish America», en *Latin American Research Review*, 1993, n.º 3.

independencia cultural de Latinoamérica, y especialmente desde los años sesenta, con la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación[211]. Por otro lado, se les acusa de plegarse demasiado a la situación de globalización, como lo refleja claramente la frase de Spivak citada más arriba, así como de tener un modelo de globalización que representa el del capitalismo neoliberal (imposición de un monismo cultural: mercado y consumo capitalista)[212]; y, por otro lado, no haber en este modo de pensar ningún aliento liberador, sino un cierto fatalismo ante el avance arrollador del «huracán» globalizador que se lleva todo lo que se pone por delante, como señala Hinkelammert.

Es interesante también las críticas que autores como Santiago Castro-Gómez, situado en el ámbito de la postmodernidad, plantean respecto a las propuestas postcoloniales. Reconociendo las muchas aportaciones realizadas por el paradigma de la *postcolonialidad* respecto al modo como hay que resituar la mirada sobre Latinoamérica en esta era de la globalización, discrepa, con todo, respecto al «modo en que los teóricos postcoloniales relacionan el conocimiento social de los expertos (ciencias humanas y sociales) con la racionalidad de los sistemas abstractos (la economía capitalista y el aparato burocrático-adminisitrativo). Pareciera que el conocimiento tuviera una función puramente instrumental, ligada directamente a los imperativos homogeneizadores de la técnica, tal como lo mostrase Max Weber»[213]. Es decir, la interpretación que los teóricos de la *postcolonialidad* presentan sobre el fenómeno de la globalización es un tanto determinista, en la medida en que los factores económico-políticos estarían generando un tipo de conocimientos teóricos que funcionan de forma automática, generando un estilo de vida que constituye una auténtica camisa de fuerza de la que parece que no podemos escapar. De ahí que S. Castro-Gómez considera necesario contrarrestar los planteamientos postcoloniales con una comprensión dialéctica de la globalización. Así, «sin una *teoría de la sociedad* que muestre el carácter dialéctico de la globalización, nos parece difícil justificar el "desde dónde" de la crítica sin caer en una demonización de los saberes expertos, o en una exotización nostálgica de América Latina»[214]. Este enfoque supone, según Castro-Gómez, dos

---

[211] Cfr. Vidal, Hernán, «The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse. A Perspective from Literary Criticism», en *Latin America Research Review*, 1993, n.º 3.

[212] Para un estudio completo, y desde diferentes puntos de vista, del paradigma de la postcolonialidad, cfr. los diferentes trabajos contenidos en la selección de Castro-Gómez, S., y Mendieta, E. (eds.), *o.c.*

[213] Castro-Gómez, S., «Epistemologías coloniales …», *o.c.*, p. 91.

[214] Ibídem, p. 97.

ventajas importantes. La primera consistiría en entender el carácter dialéctico de todo saber, y por tanto también de los saberes expertos. Para los teóricos postcoloniales parecería que estos saberes expertos funcionan sólo y exclusivamente con una lógica impositiva e imperialista. Pero las cosas son más complejas, puesto que las ciencias humanas y sociales, a diferencia de las ciencias naturales, no se limitan a describir neutramente la realidad, sino que contribuyen a configurar el objeto de su investigación (la realidad social). Por tanto, son saberes que poseen una estructura dialéctica: pueden servir para imponer una racionalidad (homogeneización), pero también pueden servir para aumentar la reflexivilidad crítica de los otros subalternizados. Desde ese *locus crítico* se supone precisamente que se construye la propia teoría postcolonial, y desde ahí se han ido también configurando las diversas propuestas a lo largo de la historia de Latinoamérica en búsqueda de su identidad y autenticidad.

Además, la segunda ventaja se refiere al «proyecto de una arqueología o genealogía del Latinoamericanismo», objetivo de los estudios subalternos. Castro-Gómez entiende que el Latinoamericanismo no se reduce a ser un fenómeno surgido en el ámbito de los *Area Studies*, sino que se trata de un fenómeno mundial, que ha caracterizado a toda la tradición del pensamiento y de la filosofía latinoamericana desde el siglo XVIII. Por tanto, se trata de un problema más amplio y complejo de lo que pretenden hacernos ver los postcoloniales. «Habría que ver, entonces, señala Castro-Gómez, de qué manera "América" o "Latinoamérica" fue construida por la intelectualidad *local* desde la discursividad global de los saberes expertos. Esta, justamente, sería la tarea principal de una *crítica de la razón latinoamericana*»[215].

No cabe duda de que las aportaciones de los teóricos postcoloniales son muy dignas de tenerse en cuenta, porque nos alertan de la necesidad de revisar las teorizaciones tradicionales sobre el significado de Latinoamérica y su papel en el entorno en este mundo globalizado. Pero sus planteamientos, como hemos visto, pecan en gran medida de un cierto escoramiento hacia uno de los efectos del fenómeno de la globalización (la imposición homogeneizadora), sin advertir otros aspectos más abiertos y prometedores. En definitiva, en palabras de Castro-Gómez, «las teorías postcoloniales son un ejemplo de la nueva conciencia de la *inteligentsia* respecto de sus propios límites. En tanto sujetos transmigrantes, los intelectuales poscoloniales obran como agentes globales sin pertenencias fijas. Sus pretensiones no se dirigen,

215 Ibídem, p. 98. Los entrecomillados y cursivas son del autor.

por ello, hacia la construcción discursiva de identidades homogéneas y, mucho menos, hacia la representación de los subalternos. Lo que buscan es crear espacios de resistencia frente a la colonización mundovital en sus propias localidades»[216]

5. ENTRE LA FL, LA POSTMODERNIDAD Y LA POSTCOLONIALIDAD

Tras este recorrido que hemos realizado a través de los elementos básicos de las FLs, su evolución interna, así como a las críticas realizadas contra ellas por los postmodernos y postcoloniales, llegamos a las siguientes conclusiones:

1) Todas las corrientes analizadas, tanto las situadas dentro de la FL como las situadas críticamente fuera de ese paradigma, parten del hecho de que nos hallamos en un mundo muy diferente al de tres o cuatro décadas atrás. Un mundo sometido al fenómeno de la «globalización» o «mundialización». En ese sentido, los filósofos de la lieración no son ajenos a esta realidad, y han ido acomodado su pensamiento a esta nueva perspectiva sociológica. De hecho, la mayoría de ellos, como hemos tenido ocasión de ver, tienen agudos comentarios al fenómeno de la modernización y de la globalización. En concreto, veíamos que la obra fundamental de Dussel, *Etica de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión*[217], está enfocada precisamente desde estos planteamientos.

2) Lo que diferencia, por tanto, a estas corrientes es el modo como describen e interpretan esta época de la globalización, así como las soluciones que ante ella proponen. En este punto, la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt y la FL de Dussel no tendrían grandes diferencias. Dussel propone, y realiza, el diálogo intercultural entre Norte-Sur y entre Sur-Sur[218], estableciendo para este diálogo el criterio formal de la *ética del discurso*, propuesta por Apel y Habermas.

3) En relación con la postmodernidad, la primera constatación que hay que hacer, como el mismo Dussel se encarga de recordarlo, es que el concepto de «postmoderno» y «postmodernidad» lo utilizó él antes que Lyotard (*La condición postmoderna*), puesto que su planteamiento

---

[216] Castro-Gómez, S., «Geografías poscoloniales…», *o.c.*, 181.
[217] Madrid, Trotta, 1998.
[218] Cfr. *Hacia una filosofía política crítica*, *o.c.*, cap. XVII, pp. 384-385.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

filosófico, apoyado en las críticas de Lévinas a la filosofía heideggeriana y europea, lo consideró un pensamiento *postmoderno*, superador de la modernidad europea, eurocéntrica y dominadora de los países periféricos, a quienes considera «bárbaros», «irracionales», «lo otro que la razón»[219]. Pero Dussel considera como filosofía alternativa un pensamiento que acoja en igualdad los planteamientos de los otros (culturas, sexos, clases sociales, generaciones futuras, etc.), constituyendo una filosofía «transmoderna», con pretensiones de mayor amplitud y universalidad que la postmodernidad europea[220].

4) Pero las diferencias respecto a la postmodernidad y la postcolonialidad sí que son significativas, y dignas de señalarse y de tenerse en cuenta. Dussel entiende que la FL tiene que aprender a integrar muchos aspectos positivos de sus planteamientos, y, de hecho, así lo hace. Pero señala varios aspectos en los que la FL tiene una ventaja respecto a esos paradigmas oponentes[221]:

a) La FL sitúa sus planteamientos en el ámbito filosófico, mientras que los otros se sitúan más bien en el área de la crítica literaria.
b) La postmodernidad y la postcolonialidad, al basar sus planteamientos metodológicos en filósofos europeos, tienen el peligro de localismo, necesitándose un planteamiento más globalizador. Por ello es por lo que Dussel considera que estos planteamientos «deben ser “reconstruidos” desde un horizonte mundial (ya que, por lo general, piensan eurocéntricamente), y a partir de muchas exigencias hoy ineludibles, tales como la comprensión del diálogo (si lo hubiere) intercultural en la estructura del sistema que se globaliza. Globalización-exclusión (nueva aporía que no debe simplificarse fetichistamente) enmarca la problemática de las otras dimensiones»[222].

5) Pero hay otras objeciones más serias, como la oposición al antifundamentalismo de los postmodernos desde la recuperación de una razón universal[223]. No se trata de volver a las pretensiones de la modernidad

---

[219] Cfr. DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, Salamanca, Sígueme, 1974.

[220] Dussel habla en varios de sus escritos últimos de «transmodernidad», en vez de «postmodernidad»: cfr. *Para una filosofía política crítica*, *o.c.*, los últimos capítulos; y el trabajo de confrontación con Vattimo: *Postmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

[221] Cfr. Ibídem, p. 449 y ss.

[222] Ibídem, p. 449.

[223] Cfr. DUSSEL, E., *Postmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

e ilustración europea de convertirse en la intérprete de la racionalidad universal, sino de superarla desde otros parámetros universalizadores. «No se trata, dice Dussel, de una mera defensa de la razón por la razón misma. Se trata de la defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo. La crítica de la "razón *moderna*" no le permite a la Filosofía de la Liberación ser confundida con la crítica de la razón como tal, con respecto a sus tipos o ejercicios de racionalidad. Muy por el contrario, la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.)»[224].

Lo que Dussel tiene bien claro es que desde la mera y única insistencia en el derecho a discrepar y a ser diferente, frente al dogmatismo uniformizador de la razón moderna, no se favorece a las víctimas, a los explotados y dominados por cualquier poder injusto, sino que sirve precisamente para lo contrario, para dejar libre el camino a los explotadores al no haber criterios universales para echarles en cara su inmoralidad. La solución está en saber conjugar una razón universal basada en la defensa de toda vida humana, y legitimada y concretada a través del consenso de todos los afectados, con el correspondiente respeto a las diferencias y al disenso. De ahí que concluya Dussel: «La cuestión no es Diferencia o Universalidad, sino Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad»[225].

Piensa Dussel que no es suficiente para apoyar las pretensiones antifundamentalistas apelar a la incertidumbre y falibilidad humanas, porque se puede aceptar tales limitaciones, y, por ello, considerar que no caben en el ámbito de la praxis ético-política más que acciones limitadas, acciones e instituciones «con pretensiones de bondad», y, al mismo tiempo, «describir las condiciones universales o los principios éticos de dicha acción ética o política. Universalidad e incertidumbre permiten, exactamente, descubrir la inevitabilidad de las víctimas, y desde ellas se origina el pensamiento crítico y liberador propiamente dicho»[226].

6) Además, la FL atiende realmente al problema de las diferencias, aspecto tan central de la postmodernidad europea. Pero las diferencias a las que la FL hace referencia son las reivindicaciones de los movimientos

---

[224] DUSSEL, E., *o.c.*, p. 450.
[225] Ibídem, p. 450.
[226] Ibídem, p. 450.

feministas, ecologistas, los que luchan contra la discriminación racial, a favor de los inmigrantes, y contra todo tipo de marginación económica, los campesinos, los pueblos de TM, las naciones periféricas empobrecidas, …, que son, para Dussel las «víctimas» de la Modernidad, de la Colonización y del Capitalismo transnacional y tardío[227]. Estos grupos de «diferentes» no aspiran a seguir siendo sin más «diferentes», y a que se les permita seguir así, sino que aspiran a un nuevo orden mundial, basado en orientaciones universales de justicia y de verdad, configurado no desde instancias verticales de poder, sino desde la concurrencia y la participación simétrica de todos los afectados, individuos y colectivos de todo tipo (aplicación del «principio formal crítico» de la *Etica de la liberación*[228]de Dussel).

7) De este modo se advierte que, mientras la metodología crítica que los postmodernos europeos utilizan se basa en aspectos que priman la estética y lo lúdico, la FL se centra sobre todo en desarrollar una ética basada en la *económica*, que privilegia el principio material y la defensa de toda vida humana, desde la constatación de las víctimas del «Sistema-Mundo» que domina la realidad. Este olvido de la realidad económica de nuestro mundo, tras el desprestigio del marxismo y de los países que lo habían adoptado como régimen político, es una de las principales limitaciones que Dussel advierte en las teorías postmodernas[229].

8) Respecto a la postcolonialidad, Dussel reconoce sus indudables aciertos, de los que considera que la FL tiene que aprender, pero recoge también las limitaciones que se les suelen hacer a este nuevo paradigma interpretativo de lo descolonizado: hay que adaptar esos planteamientos a LA, que lleva un claro adelanto respecto a ellos en sus críticas a la situación de dependencia; sus planteamientos reflejan más la «hibridez» de los intelectuales que la situación de los pueblos de los que proceden; se pliegan demasiado a la situación actual de la globalización, y, por tanto, carecen en muchos casos de aliento liberador.

9) Por todo ello, consideran los filósofos de la liberación que la FL tiene suficientes recursos teóricos para afrontar los desafíos que la situación latinoamericana tiene que afrontar, dentro de este mundo cada vez más globalizado. Es cierto que la FL ha sido criticada por sus limitaciones desde diferentes puntos de vista: parcialmente desde dentro, desde los propios autores que la originaron, y desde posturas como la

---

[227] Ibídem, p. 451.

[228] Madrid, Trotta, 1998.

[229] Cfr. DUSSEL, E., *Postmodernidad y Transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, *o.c.*

de H. Cerutti, K.-O. Apel y E. Schutte, y, en su globalidad, desde la exterioridad de la postmodernidad y la postcolonialidad. Pero entienden que la FL sigue siendo todavía el paradigma teórico más válido y adecuado para interpretar la situación latinoamericana y tercermundista, y el impulso más válido para impulsar la transformación de su siuación de dependencia y de exclusión.

Frente a quienes consideran que la FL está agotada, Dussel piensa que «sólo ahora al comienzo de este siglo se va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte, es decir, de Africa, Asia, América Latina y Europa oriental, incluyendo las minorías del "centro"»[230]. Así, pues, según Dussel, la FL sigue siendo vigente y adecuada para afrontar la nueva realidad del mundo en que vivimos, y que categorías como «exterioridad», «alteridad», «totalidad», y otras, siguen siendo adecuadas para esta tarea de análisis y de liberación que necesitan las grandes mayorías empobrecidas y marginadas, cada vez más, en nuestro mundo. En definitiva, la FL, movimiento postmoderno *avant la lettre*, propiamente *transmoderno*, «aprecia la crítica postmoderna pero la descentra desde la periferia mundial y la reconstruye desde las exigencias concretas de los grupos subalternos»[231].

6. LA IDENTIDAD DE LA RAZON LATINOAMERICANA

Llegados al final de este largo recorrido a lo largo de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, resulta difícil aterrizar en unas conclusiones generales que recojan el significado general de esta trayectoria histórica. Pero aun así, se nos imponen algunas evidencias generales.

1) Plantearse realizar una historia de la filosofía latinoamericana no es una tarea fácil. No sólo por la amplitud de su contenido (todas las épocas y nacionalidades), sino por tener que plantearse de entrada su estatuto epistemológico. De ahí que nos hemos tenido que plantear en el capítulo primero el tema de pertinencia o no de las filosofías nacionales o regionales, y la cuestión consecuente de si tiene sentido hablar de filosofía latinoamericana, distinguiendo entre filosofía *en* Latinoamérica,

---

[230] Ibídem, p. 451.
[231] Ibídem, p. 452.

filosofía *sobre* Latinoamérica, o simplemente filosofía *latinoamericana*. Eso lleva aparejado el tema del método a seguir, y el de las periodizaciones sobre las que organizar esta historia, es decir, cuándo comienza a haber filosofía en América, y qué etapas ha experimentado su desarrollo histórico. Nosotros hemos optado por un criterio amplio, prefiriendo para ello la categoría *pensamiento*, menos exigente y más abarcador que la de *filosofía*; o también, una síntesis: *pensamiento filosófico*. De ahí que hayamos hecho referencia a las cosmovisiones mítico-religiosas de las culturas indígenas pre-colombinas, siguiendo después con la filosofía durante la Colonia, para continuar luego con los dos siglos de emancipación. De no menor importancia es el calificativo que demos al objeto de nuestra reflexión: Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica, Nuestra América, etc. Los cien nombres que se han aplicado, y se siguen aplicando, al colectivo América, explican la dificultad de referirnos a la América hispana como un todo más o menos homogéneo.

2) Esta problemática inicial ha supuesto que lo específico del pensamiento o de la filosofía latinoamericana haya sido en gran medida a lo largo de su historia la búsqueda de su identidad. Y esa búsqueda se ha producido y vivido de diferentes modos. En un primer momento, dentro de la época de la Colonia se pretendió no sólo repetir las propuestas escolásticas que venían de España y Portugal, sino que se trató de hacer una original acomodación de tales filosofías a la situación concreta americana. Ya vimos cómo J. D. García Bacca consideraba como rasgos de esta época la *conciencia de América* y la *conciencia de la libertad*, no sólo la libertad política sino tanbién la intelectual y cultural. Pero es sobre todo a partir de la emancipación política cuando surge con mayor fuerza el intento de los intelectuales más conspicuos por definir la identidad de lo hispanoamericano, como camino para conseguir la emancipación cultural. Es cierto que estos intentos primeros podríamos decir que nacen fallidos o truncos, en la medida en que surgen de espaldas a la auténtica realidad total de lo americano y suponen más que la búsqueda de autonomía un cambio de modelo europeo a imitar; pero, aun así, constituyen estos intentos de los intelectuales de la generación romántica un primer intento de búsqueda de la ansiada identidad.

3) Una constatación importante de este proceso histórico posterior a la emancipación política es la periódica reflexión sobre si cabe una filosofía auténticamente hispanoamericana, y cuáles serían los rasgos específicos de la misma. Hemos visto que las respuestas han sido muy distintas y plurales, pero lo más importante de este proceso es que esta búsqueda ha desembocado en la constatación de que preguntarse por la esencia de la filosofía latinoamericana suponía, de rechazo, una reflexión por la filosofía europea clásica, y por la filosofía sin más. Por tanto, la

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

cuestión sobre la razón latinoamericana no es una cuestión periférica o aislada, sino una pregunta directamente dirigida a esclarecer la cuestión de la razón filosófica en sí misma. Y no podía ser de otro modo, puesto que la cuestión por un tipo de filosofía, la latinoamericana, nos tiene que llevar a la pregunta radical por la filosofía en sí misma, renunciando al inveterado y equivocado planteamiento de pensar que existe un tronco esencial del filosofar, el greco-occidental, al cual se tienen que injertar los demás tipos regionales de filosofar. Los resultados de la reflexión latinoamericana sobre la específica identidad del pensamiento latinoamericano nos ha mostrado el error radical de dicho planteamiento. Al ejercicio de filosofar le corresponde, como al *ser* aristotélico, *decirse de muchas maneras*, tantas como sujetos culturales, y sólo en el diálogo intercultural sobre esa pluralidad de modos de filosofar se llegará a encontrar los rasgos comunes de un filosofar común y convergente.

4) Por tanto, cualquier cultura puede y debe aspirar a poseer un modo de filosofar original y auténtico, en la medida en que puede y debe filosofar desde sus propias coordenadas culturales y circunstanciales. Es verdad, como insisten los postmodernos y los postcoloniales, que estamos en un mundo cada vez más globalizado, y por tanto en circunstancias en las que las connotaciones de cada cultura parecen diluirse. Pero también es cierto, como esos mismos teóricos insisten, que la globalización no está reñida, sino complementada, con una mayor tendencia a la localización (*glocalización*, Robertson). Se aconseja hoy día «pensar con mentalidad global y actuar desde lo local». Por tanto, una de las mejores aportaciones de la razón latinoamericana es la mostración de que las aportaciones que una cultura puede hacer a la universalidad pasan por una profundización en lo local y en lo específico de su propia cultura.

5) Por último, si nos preguntáramos cuáles serían las cualidades o características más sobresalientes e interesantes del filosofar latinoamericano (o de la veta americanista de su filosofar) podríamos considerar las siguientes:

—el filosofar desde su propia circunstancia y sobre los problemas específicos que configuran su suelo cultural y social;
—la referencia práctica de su pensamiento, reinterpretando todos los sistemas filosóficos en función de esta referencia práctica;
—la orientación humanística, en la medida en que el hombre, su naturaleza, y la configuración de una sociedad al servicio del ser humano parece que son los objetivos y los contenidos más específicos de la mayoría del pensamiento de sus intelectuales más representativos;

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

—la fuerte tendencia ética, no sólo en la filosofía de la liberación sino también en los sistemas filosóficos anteriores, desde la misma Colonia;
—el horizonte universal de sus planteamientos, haciendo en parte de la necesidad virtud. Es decir, en la medida en que la filosofía ha sido en Latinoamérica una flor considerada en gran medida de importación, se ha mirado siempre a fuera, al entorno universal, para aprender a filosofar y aplicar sus frutos al suelo americano. Pero eso mismo se ha convertido en virtud, en la medida en que esa mirada universal le ha servido para exigir una comprensión nueva del ejercicio de filosofar, entendiéndolo como tarea que corresponde no a sólo una cultura, sino a todas, en diálogo totalmente simétrico y transparente. De tal modo que en esta situación de globalización, el pensar latinoamericano, acostumbrado a horizontes universalizadores, se siente cómodo ante esta necesidad de entender la razón latinoamericana como una ejemplificación de la razón sin adjetivos.

6) Como balance final, creemos que es de justicia reconocer que el pensamiento filosófico latinoamericano se encuentra en un excelente momento de madurez, en el que se habría producido la pretendida *normalización* que ansiaban los intelectuales de la generación de los *Fundadores*, en terminología de Francisco Miró Quesada. *Normalización* que hay que entender en varios sentidos: las diversas universidades cuentan con una carrera de filosofía y un plantel de profesores competentes, con una formación adecuada y un acceso cada vez más fácil a las publicaciones filosóficas internacionales; un plantel de profesores y de estudiantes que han tenido un período de formación en diversas universidades extranjeras; una mayor consideración social de la labor profesional del filósofo, aunque tardará tiempo en poseer una remuneración adecuada como para poder ejercer su profesión y su trabajo investigador con holgura; y, sobre todo, una cada vez mayor extendida conciencia de la necesidad de filosofar desde la propia circunstancia y en función de las condiciones socioculturales autóctonas, porque sólo desde ahí se podrá aportar propuestas auténticas y originales al acervo universal de la filosofía. En ese sentido, la cantidad y la calidad que hoy posee el filosofar latinoamericano está en una línea ascendente muy satisfactoria, siendo consciente de que lo más importante en esta tarea no es tanto hallarse a la altura de los ránkines internacionales, sino a la altura de las exigencias de la vocación del filosofar: dar cuenta honestamente de la propia realidad y comprometerse en su salvación y liberación.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, Yamandú, «Tareas de reconstrucción para la filosofía latinoamericana», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 40, 229-237.

ADORNO, Rolena, «Reconsidering Colonial Discourse for Sisteenth —and Seventeenth— Century Spanish America», *Latin American Research Review*, 1993, n.º 3.

ALVAREZ COLIN, Luis, «El espacio simbólico latinoamericano: lugar constitutivo de la hermenéutica simbólica», *Religión y Cultura*, 2001, n.º 216, 151-160.

AMAYA, L./NAVARRO, K., «Pablo Guadarrama González. Filosofía, Modernidad, Globalización» (Entrevista), *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 5 (2000), n.º 11, 111-115.

ANDERSON, Perry, *Los orígenes de la postmodernidad*, Barcelona, 2000.

ARETXAGA, Roberto, «Astrobiología y filosofía. Presentación», *Letras de Deusto*, 33 (2003), n.º 98, 189-198.

ARPINI, Adriana (comp.), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo de la moral práctica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), 1997.

AUGÉ, Marc, *Los «no-lugares». Espacios del anonimato (Una antropología de la sobremodernidad)*, Barcelona, Gedisa, 1993.

BALE, John/CRONIN, Mike (eds.), *Sport and Poscolonialism*, Oxford/New York, Berg, 2003.

BAUDRILLARD, Jean, *América*, Barcelona, Anagrama, 1987.

BAUDRILLARD, J., *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984.

BEIGEL, Fernanda, «Las revistas culturales como documentos de la historia contemporánea», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8 (2003), n.º 20, 105-115.

BEORLEGUI, Carlos, «Diálogo de éticas. Entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel), *Estudios de Deusto*, 45/1 (1997), 67-95.

BERNABEU ALBERT, Salvador, *El septentrión novohispano: Ecohistoria, sociedades e imágenes de frontera*, Madrid, CSIC, 2000.

BEUCHOT, Mauricio, *Estudios de historia de la filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991.

BEUCHOT, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1991.

BEUCHOT, M., *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Porrúa, 1996.

BEUCHOT, M., «Sobre la analogía y la filosofía actual», *Analogía Filosófica*, 10 (1996), n.º 1, 61-76.

BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1997.

BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM/Itaca, 2000 (2.ª ed.).

BEVERLY, J., «¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impase de las humanidades», en GONZÁLEZ STEPHAN, B. (ed.), *Cultura y Tercer Mundo*, Tomo I.: «Cambios en el saber académico», Caracas, Edit. Nueva Sociedad, 1996, 137-166.

BERVERLY, J., *Against Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

BHABHA, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

BLANCO, J.A., *Tercer Milenio. Una visión alternativa de la postmodernidad*, Tafalla, Txalaparta, 1999.
BOHÓRQUEZ, Carmen, «La construcción de la antípoda feminista en el Diario de Colón», *III Congreso Internacional de Historiadores Latinoamericanos*, Pontevedra, 22-26 de octubre de 2001 (en fase de publicación).
BRUNNER, J. Joaquín, «¿Entonces, existe o no la modernidad en América Latina?», *Punto de Vista,* 1987, n.º 31.
BRUNNER, J.J., *El espejo triziado: ensayo sobre cultura y política culturales*, Santiago de Chile, FLACSO, 1988.
BRUNNER, J.J., «Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana», documento de trabajo, Santiago de Chile, FLACSO, 1990.
BRUNNER, J.J., *Bienvenidos a la modernidad*, Santiago de Chile, Planeta, 1994.
BRUNNER, J.J., *Conocimiento, sociedad y política*, Santiago de Chile, FLACSO, 1993.
CASTLE, Gregory (ed.), *Postcolonial Discourse. An Antology*, Blackwell Publishers, 2001.
CASTRO-GÓMEZ, Santiago, «De la polémica hispanismo-antihispanismo en el pensamiento latinoamericano», *Revista Universitas Philosophica* (Universidad Javeriana), 1990-1991.
CASTRO-GÓMEZ, Santiago, «Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana», *Disenso* (Tübingen), 1995, n.º 1, 270-286.
CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.
CASTRO-GÓMEZ, S., «Narrativas contramodernas y teorías poscoloniales. La propuesta hermenéutica de Walter Mignolo», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, 379-402.
CASTRO-GÓMEZ, S./MENDIETA, Ed. (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*, México, University of S. Francisco/Grupo Ed. Porrúa, 1998.
CASTRO-GÓMEZ, S., «Geografías postcoloniales y translocalizaciones narrativas de "lo latinoamericano". La crítica al colonialismo en tiempos de globalización», en FOLLARI, R./LANZ, R. (comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Edit. Sentido, 1998, 157-182.
CASTRO LÓPEZ, Octavio, «Las paradojas de la modernidad», *Analogía Filosófica* (México), 8 (1994), n.º2,159-173.
CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina/Universidad del Salvador, 2001.
CERUTTI GULDBERG, H., «Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana "después" de la filosofía de la liberación», Ponencia del *IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Caracas, 1978.
CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofía para la liberación. ¿Liberación del filosofar*?, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.
CERUTTI, Horacio/MONDRAGÓN, C. (comps.), *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*, México, Praxis, 1999.
CHUS, M./MÍNGUEZ, V./ORTELLS, V. (eds.), *Tiempos de Latinoamérica*, Castellón, Universidad Jaime I, 1994.

COMESAÑA-SATALICES, Gloria/PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio/MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Alvaro (comps.), *Pensadores iberoamericanos*, Maracaibo, UNICA, 2002.

DOMÍNGUEZ MIGUELA, Antonia, *Esa imagen que en mi espejo se detiene (La herencia femenina en la narrativa de Latinas en Estados Unidos*), Huelva, Universidad de Huelva, 2001.

DORE, E./MOLINEUX, M. (eds.), *Hilden Histories of Gender and the States in Latin America*, Durham/London, Duke University Press, 2000.

DUPLÁ, Antonio/FRÍAS, Piedad/ZALDÚA, Iban (eds.), *Occidente y el Otro: Una historia de miedo y rechazo*, Vitoria, Ayuntamiento de Vitoria, 1996.

DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.

DUSSEL, E., *Postmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Váttimo*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

ESCOBAR VALENZUELA, Gustavo, *Introducción al pensamiento filosófico en México*, México, LIMUSA/Noriega Editores, 1992.

ESPAÑA CALDERÓN, Olmedo (comp.), *Pensamiento filosófico contemporáneo de la América Central. Ensayos*, Guatemala, Ed. Oscar de León Palacios/Universidad de San Carlos de Guatemala/Universidad de Tromsó (Noruega), 1999.

ESTEBAN ORTEGA, J., «El dinamismo trágico de la mediación analógica en la hermenéutica de M. Beuchot», *Studium*, XL (2000), fasc. 2, 325-337.

FABELO, José R., «La problemática axiológica en al filosofía latinoamericana», en GUADARRAMA, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Ed. Félix Varela, 1998, 369-407.

FERNÁNDEZ, Mercedes/GORDILLO, Alicia, «Filosofía y sexualidad», en VV.AA., *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*, Seminario Xavier Zubiri/I. Ellacuría, Managua, UCA, 1994, 193-221.

FERNÁNDEZ, Mercedes, «Filosofía y debates feministas», en VV.AA., *Mundialización y liberación. II Encuentro Mesoamericano de Filosofía*, Managua, UCA, 1996.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1984.

FOLLARI, Roberto, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, Rei Argentina/Aique Grupo Editor, 1992.

FOLLARI, Roberto, «Lo posmoderno en la encrucijada», en FOLLARI, R./LANZ, R. (comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Edit. Sentido, 1998, 119-151.

FOLLARI, R./LANZ, R. (comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Edit. Sentido, 1998.

FOLLARI, Roberto, «América Latina: racionalidad polícroma», *Concordia*, 2001, n.º 40, 45-56.

FORMENT, Eudald (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, Barcelona, PPU, 1987.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, «Modos de pensar la realidad y el ser americano», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* X (1983), 247-264.

FORNET-BETANCOURT, R., *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1985.
FORNET-BETANCOURT, R., *Comentarios a la Fenomenología del Espíritu*, México, Universidad La Salle, 1987.
FORNET-BETANCOURT, R., «La pregunta por la "filosofía latinoamericana" como problema filosófico», *Diálogo Filosófico*, 1989, n.º 13, 52-71.
FORNET-BETANCOURT, R., *Estudios de filosofía latinoamericana,* México, UNAM, 1992.
FORNET-BETANCOURT, Raúl, «Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, 367-375.
FORNET-BETANCOURT, R., *Hacia una filosofía «intercultural» latinoamericana*, San José (Costa Rica), DEI, 1994.
FORNET-BETANCOURT, R., *Cuestiones de método para una filosofía intercultural a partir de Iberoamérica*, Sao Leopoldo, Ed. UNISINOS, 1994.
FORNET-BETANCOURT, R., «Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1995.
FORNET-BETANCOURT, R., *O marxismo na América Latina*, Sao Leopoldo, UNISINOS, 1995.
FORNET-BETANCOURT, R., «Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas», *Revista de Filosofía* (México), XXX (1997), n.º 90, 365-382.
FORNET-BETANCOURT, R., «Supuestos filosóficos del diálogo intercultural», *Revista de Filosofía* (México), XXXII (1999), n.º 96, 343-371.
FORNET-BETANCOURT, R., *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Aache (Mainz), Concordia, 1999.
FORNET-BETANCOURT, R., «Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales. Desde una perspectiva filosófica», *Pasos* (Costa Rica), 1999, n.º 83, 9-21.
FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, Aachen (Mainz), Concordia, 1999.
FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen (Mainz), Concordia, 2003.
FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.), *Resistencia y Solidaridad. Globalización capitalista y liberación,* Madrid, Trotta, 2003.
FOSTER, H. (ed.), *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1986.
GALEANA, Patricia (coord.), *Latinoamérica en la conciencia europea. Europa en la conciencia latinoamericana*, México, FCE, 1999.
GALEANO, Eduardo, Las venas abiertas de América Latina, Madrid, Siglo XXI,
GALLARDO, Helio, «Imaginarios sobre el pobre en América Latina», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XL (2003), n.º 101, 59-70.
GARCÍA, J.A./GUARDIA, G.B. (eds), *Historia de las mujeres en América Latina*, Murcia, Universidad de Murcia, 2002.

GARCÍA-ALIX, Lola, *Foro permanente para las cuestiones indígenas*, Copenhague, IWGIA, 2003.
GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.
GARCÍA CANCLINI, N., «Culturas de la ciudad de México: símbolos colectivos y usos del espacio urbano», en *El consumo cultural en México,* México, CONACULTURA, 1991.
GARCÍA CANCLINI, N., *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Barcelona, Paidós, 2002.
GARGALLO, Francesca, «La alternativa del pensamiento feminista», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, 217-225.
GARZA, M.ª Teresa de la, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Barcelona, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 2002.
GARZÓN VALDÉS, Ernesto, *El velo de la ilusión. Apuntes sobre una vida argentina y su realidad política*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2000.
GHUGHA, R./SPIVAK, G., *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford University Press, 1988.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «El pensamiento de la liberación: Hacia una posición dialógica», en HEREDIA SORIANO, A. (ed.), *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, 359-366.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*, Madrid, EGE Ediciones, 1995.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., *Más allá de la post-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana,* Madrid, Mileto Ediciones, 1999.
GÓMEZ-MARTÍNEZ, J.L., «Crítica postmoderna y discurso antrópico», *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Universidad del Zulia, Venezuela), 5(2000), n.º 10, 9-28.
GONZÁLEZ STEPHA, B., *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas, Edit. Nueva Sociedad, 1996.
GRACIA, J.E./RABOSSI, E./VILLANUEVA, E./DASCAL, M., *El análisis filosófico en América Latina*, Madrid, FCE, 1985.
GRACIA, Jorge E., *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico*, Pamplona, EUNSA, 1998.
GRUZINSCKI, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana, Política, 1985.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación*, Bogotá, El Búho, 1993.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Postmodernismo y crisis del marxismo*, México, UAEM, 1994.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, P., «La malograda modernidad latinoamericana», en Id., *Postmodernismo y crisis del marxismo*, México, UAEM, 1994, 47-54.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, P., *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*, Bogotá, El Búho, 1997.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. Félix Varela, 1998.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, «Bosquejo histórico del marxismo en América Latina», en Id. (ed.), *Filosofía en América Latina*, *o.c.*, 180-246.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, «Humanismo práctico y desalienación en José Martí», en Id. (ed.), *Filosofía en América Latina*, *o.c.*, 165-179.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo «Balance y perspectiva de la filosofía latinoamericana al final del milenio», en VV. AA., *Memorias del XXX Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1999.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, P., *Historia de la filosofía latinoamericana*, vol. 1, Bogotá, Universidad Abierta a Distancia, 2000.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, P., «Valoración en Cuba de la herencia filosófica cubana y latinoamericana», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 5 (2000), n.º 11, 9-30.
GUADARRAMA GONZÁLEZ, P., *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, Edit. Ciencias Sociales, 2001.
GUADARRAMA, P./PERELIGUIN, Nicolai, *Lo universal y lo específico en la cultura*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1990.
GUARILIA, Osvaldo (ed.), *Moralidad: ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE, 1996.
GUARILIA, Osvaldo (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta, 1996.
GUGU WA THIONG'O, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Portsmouth, Heinemann, 1986.
GUHA, Ranajit (ed.), *Subaltern Studies. VI. Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, 1999 (4.ª ed.).
GUTMANN, M. C. (ed.), *Changing Men and Masculinities in América Latina*, Durham/London, Duke University Press, 2003.
HARNECKER, Marta, «La izquierda latinoamericana y la construcción de alternativas», *Laberinto* (Málaga), 2001, n.º 6, 43-62.
HEREDIA, Edmundo A., *Espacios regionales y etnicidad*, Córdoba (Argentina), Alción Editora, 1999.
HERLINGHAUS, H./WALTER, M. (eds.), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de una nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994.
HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva A., *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonia*l, México, CIESAS/Porrúa, 2001.
HINKELAMMERT, Franz J., «Frente a la cultura de la postmodernidad: proyecto político y utopía», en Id., *El capitalismo al desnudo*, Bogotá, El Búho, 1991, 135-137.
HUYSEN, Andreas, *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, postmodernismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2002.
IBARGÜENGOITIA CHICO, Antonio, *Suma filosófica mexicana (Resumen de Historia de la Filosofía en México*), México, Porrúa, 1980.
JALEF DE BERTRANOU, Clara (comp.*), Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo contemporáneo*, Mendoza (Argentina), EDIUNC, 2001.
JAMESON, F., *Teoría de la postmodernidad,* Madrid, Trotta, 1996.
JAMESON, F., «El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío», *Casa de las Américas* (La Habana), 1987, n.º 155-156.
KLOR DE ALVA, Jorge, «Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages», *Colonial Latin American Review,* 1992, n.º 1-2.

LANCEROS, Patxi, «Pluralismo consecuente: la teoría política de la postmodernidad», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 5 (2000), n.º 9, 61-72.
LANZ, R., *El discurso posmoderno*, Caracas, UCV, 1996.
LANZ, R., «Esa incómoda posmodernidad. Pensar desde América Latina», en FOLLARI, R./LANZ, R., *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Edit. Sentido, 1998, 75-118.
LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1989.
LECHNER, N., «América Latina: la visión de las ciencias sociales», *Nueva Sociedad*, Caracas, 1995, n.º 139.
LECHNER, N., «La democracia en el contexto de una cultura posmoderna», en *Cultura política y democratización*, Buenos Aires, FLACSO, 1987.
LEÓN DEL RÍO, Yolanda/VALDÉS GARCÍA, Félix, «Pablo Guadarrama González (1949)», en JALIF DE BERTRANOU, Clara A. (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza (Argentina), EDIUNC, 2001, 103-116.
LIPOVETSKY, Giles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986.
LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 1990.
LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.
LIPOVETSKY, G., «Espacio privado y espacio público en la era postmoderna», *Sociología*, UAM-Azcapotxalco, México, 1993, n.º 22, mayo-agosto.
LYOTARD, F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
LYOTARD, F., *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1989.
LYOTARD, F., *Moralidades postmodernas*, Madrid, Tecnos, 1996.
MAGALLÓN, M., *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, UNAM, 1958.
MAGRIS, Claudio, *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 2001.
MANSILLA, H.C.F., «Esbozo de una teoría crítica de la modernidad: la marcha victoriosa de la racionalidad instrumental en América Latina», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXII (1994), n.º 78 y 79, 159-171.
MANSILLA, H.C.F., «El desarrollo, la democracia y el medio ambiente latinoamericanos, entre los enfoques críticos y los excesos postmodernos», *Analogía Filosófica* (México), 12 (1998), n.º 2, 23-68.
MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán/SALAZAR RAMOS, R. (eds.), *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas,* Bogotá, El Búho, 1992.
MARTÍN-BARBERO, Jesús, «Prácticas de comunicación en la cultura popular», en SIMPSON, M. (coord.), *Comunicación alternativa y cambio social en América Latina*, México, UNAM, 1981.
MARTÍN-BARBERO, Jesús, «Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático», *Diálogos*, 1995, marzo, 71-81.
MARTÍN-BARBERO, J., «Hegemonía comunicacional y des-centramiento cultural», en FOLLARI, R./LANZA, R., *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas, Edit. Sentido, 1998, 37-71.

MARTÍN-BARBERO, J./HERLINGHAUS, H., *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural (Conversaciones al encuentro de W. Bernjamin*), Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2000.
MAYZ VALLENILLA, Ernesto, *Fenomenología del conocimiento*, Caracas, UCV, 1956.
MAYZ VALLENILLA, Ernesto, *El problema de América*, Caracas, 1959.
MAYZ VALLENILLA, Ernesto, *Fundamentos de la meta-técnica*, Barcelona, Gedisa, 1993.
MAYZ VALLENILLA, E., *Invitación al pensar del siglo XX*, Caracas, Monte Avila/Cátedra UNESCO, 1998.
MAYZ VALLENILLA, E., «Astrofísica y meta-técnica», *Letras de Deusto*, 33 (2003), n.º 98, 217-224.
MICHELLINI, D.J./SAN MARTÍN, S./LAGRAVE, F. (Eds.), *Modernidad y postmodernidad en América Latina*, Río Cuarto, ICALA, 1991.
MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonitation*, The University of Michigan Press, 1995.
MIGNOLO, Walter, «Are Subaltern Studies Postmodern or Poscolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-Cultural Locations», *Dispositio,* 1996, n.º 46, 45-73.
MIGNOLO, W., «Herencias coloniales y teorías poscoloniales», en GONZÁLEZ STEPHAN, G. (ed.), *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas, Edit. Nueva Sociedad, 1996, 113-114.
MOLINA GARCÍA, A. (selec.), *Antología de Ensayos Martistas*, México, Frente de Afirmación Hispanista, A.C., 2003.
MONDRAGÓN, C./ECHEGOLLEN, A. (coords.), *Democracia, cultura y desarrollo*, México, Praxis, 1998.
MONSIVAIS, Carlos, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
MOORE-GILBERT, Bart, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997.
MORALES VERA, Sofía T., «La filosofía de la educación en derechos humanos, según Mauricio Beuchot», *Revista de Filosofía* (México), 34 (2001), n.º 102, 366-382.
MOREIRAS, Alberto, «Restitution and Appropiation in Latinoamericanism», *Journal of Interdisciplinary Literary Studies*, 1995, n.º 1, 1-43.
MORENO, Alejandro, «La postmodernidad: presupuestos e implicaciones culturales, filosóficas y psicológicas», *Anthropos* (Venezuela), 1997, n.º 35, 5-22.
MUÑOZ, Marcos A., «Filosofía indígena: tras un filosofar autóctono», VV.AA., *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*, Seminario X. Zubiri/I. Ellacuría, Managua, UCA, 1994, 143-154.
NAVARRO GARCÍA, J. Raúl (coord.), *Sistemas políticos y procesos de integración económica en América Latina*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000.
NOEMÍ, J., «Postmodernismo y postmodernidad en teología», *Stromata*, LI (1995), n.º 3-4, 287-299.
OLIVÉ, León (comp.), *Etica y diversidad cultural*, México, UNAM/FCE, 1993.
OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México/Barcelona, Paidós, 1999.

ORTIZ, Fernando, *Etnia y sociedad*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1993.
OLVERA ROMERO, Caleb, «Mauricio Beuchot y la teoría de la argumentación», *Revista de Filosofía* (México), XXXIII (2000), n.º 99, 325-338.
PEREGRINA MANCILLA, César, *La hermenéutica analógica y su fundamentación ontológica en Mauricio Beuchot*, México, Ed. Analogía Filosófica, n.º 9 especial, 2001.
PICOTTI, Dina, «Sobre "Filosofía intercultural". Comentario a una obra de R. Fornet Betancourt», *Stromata,* 52 (1996), n.º 3/4, 289-298.
PLÁ, Rafael, «Cultura y nación. Apuntes para situar el problema de la identidad cultural latinoamericana», en VV.AA., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, Santa Clara (Cuba), Edit. Feijóo, Universidad Central de Las Villas, 2002, 7-19.
RABASA, J./SANJINÉS, J., «The Politics of Subaltern Studies», *Dispositio*, 1996, n.º 46, pp. V-XL.
RAVELO CABRERA, Paul, «Modernidad, posmodernidad y posmodernismo en América Latina», en GUADARRAMA, Paul (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Ed. Félix Varela, 1998, 420-458.
REDING BLASE, Sofía (comp.), *La historiografía filosófica de Mauricio Beuchot*, México, Primero Editores, 2002.
REYES RIVAS, Roxana, «La miseria del esencialismo», *Praxis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, 209-216.
RICHARD, Nelly, *La insubordinación de los signos*, Santiago de Chile, Edit. Crítica Cultural, 1994.
RIVARA DE TUESTA, M.ª Luisa, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú* (tomo I); *Filosofía e historia de las ideas en el Perú* (tomo II); y *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica* (tomo III), Lima, FCE, 2000.
ROIG, Arturo A., *Rostro y filosofía en América Latina (¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los post-modernos*), Mendoza, EDIUNC, 1993.
ROMERO, Edgar/SOTO, José Antonio, «Desafíos de la izquierda latinoamericana en la antesala del tercer milenio», en VV. AA., *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, Santa Clara (Cuba), Edit. Feijóo, Universidad Central de Las Villas, 2002, 155-185.
SAAVEDRA RAMÍREZ, Gabriel, «La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot», *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo), 2000/2, n.º 35, 23-40.
SAID, Edward, *Orientalism. Western conceptions of the Orient*, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1987 (trad. cast. de Juan Gotysolo: *Orientatismo*, Madrid, Debate, 2002).
SAID, E., *Culture and Imperialism*, Nueva York, Alfred Knopf, 1993.
SALADINO GARCÍA, Alberto, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, Toluca (México), UAEM, 1994.
SALADINO GARCÍA, A./SALDAÑA, Juan J. (coords.), *José Antonio Alzate y Ramírez. Homenaje en el bicentenario de su nacimiento*, Toluca (México), UAEM, 1999 (2.ª ed.).
SALMERÓN, Fernando, *Etica, analítica y derecho*, México, Distribuciones Fontamara, 2000.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, «Postmodernidad, postmodernismo y socialismo», en *Casa de las Américas*, La Habana, 1989, n.º 175, 137-145.
SARLO, B., *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en Argentina,* Buenos Aires, Ariel, 1994.
SARLO, B., *Una modernidad periférica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
SCANNONE, J.C., «Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular», en SCANNONE, J.C./ELLACURÍA, I. (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1992, 123-139.
SCANNONE, J.C., «La religión en la América Latina del tercer milenio», *Stromata*, LI (1995), n.º 1-2, 75-88.
SCHUTTE, Ofelia, «La alternativa del pensamiento feminista en América Latina», *Prasis* (Costa Rica), 1997, n.º 50, 197-207.
SEED, Patricia, «Colonial and Postcolonial Discurse», en *Latin American Research Review*, 1991, n.º 3,
SEPÚLVEDA, Manola/AVENDAÑO, Claudia, «Raúl Fornet-Betancourt y la Filosofía Intercultural», *Utopía y Praxis Latinoamericana*», 4 (1999), n.º, 111-115.
SIDEKUM, Antonio, *Etica e Alteridade: a subjetividade ferida*, Sao Leopoldo (Brasil), Editora UNISINOS, 1999.
SOBREVILLLA, David (ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998.
SOLER, Ricaurte, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
SPIVAK, G. Ch., «Can the Subaltern Speak?», en WILLIAMS, P./CHRISMAN (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, 66-111.
TAMEZ, Elsa, «El sujeto viviente "racializado" y "generizado"», *Pasos* (Costa Rica), 2000, n.º 88, 14-19.
TORO, Alfonso de (ed,), *Postmodernidad y postcolonialidad (Breves reflexiones sobre Latinoamérica),* Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 1997.
TORO, A.de/TORO, F. de (eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1999.
TOURAINE, Alain, «Los problemas de una sociología propia en América Latina», *Revista Mexicana de Sociología*, 1989, n.º 3.
VARGAS LOZANO, Gabriel, «Reflexiones críticas sobre modernidad y postmodernidad», en Id., *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina*?, México, UAM/UAT, 1991, pp. 73-83.
VALDÉS GARCÍA, Félix, en GUADARRAMA, Pablo (ed.), *Filosofía en América*, La Habana, Ed. Félix Varela, 1998, 339-368.
VALLESCAR PALANCA, Diana de, «Raúl Fornet-Betancourt (1946)», en JALIF DE BERTRANOU, Clara A: (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo,* Mendoza (Argentina), EDIUNC, 2001, 81-90.
VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987.
VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.
VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.
VIDAL, Hernán, «The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse. A Perspective from Literay Criticism», *Latin American Research Review*, 1993, n.º 3.

VV.AA., *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*, Bogotá, USTA, 1988.
VV.AA., *Ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*, México, UNAM, 1993.
VV.AA., *El ensayo iberoamericano. Perspectivas*, México, UNAM, 1995.
XIRAU, Ramón/SOBREVILLLA, David, *Estética*, Madrid, Trotta/CSIC, 2003.
YARZA, Claudia, «Lo posmoderno en filosofía: claves de una recepción y puesta al día», *Revista de Filosofía* (Venezuela), 1998-2, n.º 29, 77-96.
YOUNG, R., *White Mythologies Writing History and the West*, London/New York, Routledge, 1990.
ZEA, Leopoldo, *Recopilación de textos sobre filosofía latinoamericana*, México, S. XXI.
ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.
ZEA, L./MAGALLÓN, M. (comps.), *Latinoamérica, cultura de culturas*, México, FCE, 1995.

© Universidad de Deusto - ISBN 978-84-9830-678-1

Carlos Beorlegui

Historia del pensamiento filosófico latinoamericano

Una búsqueda incesante de la identidad

Se tiende a considerar, con demasiada simpleza, que el ámbito cultural iberoamericano no tiene apenas nada que aportar a la historia de la filosofía universal. Esta opinión es sin duda consecuencia del desconocimiento, propiciado por la escasez de aportaciones bibliográficas dedicadas al estudio global y sistemático del pensamiento filosófico iberoamericano. Es verdad que existe un amplísimo abanico de estudios parciales, pero faltan trabajos con pretensión de globalidad. Para cubrir ese hueco, este libro intenta recorrer la historia del pensamiento filosófico iberoamericano, desde las cosmovisiones precolombinas hasta las corrientes filosóficas más recientes. Además, entre las numerosas tendencias filosóficas, el autor se ha centrado en seguir el hilo de la denominada filosofía americanista, empeñada a lo largo de sus diferentes etapas en una búsqueda incesante de la identidad y de la autenticidad de lo iberoamericano.

